

المعراج

في أبواب التوحيد والعبد

إملاء
الفاضل أبي الحسن عبد الجبار
الأسدي
المتوفى سنة ٤١٥ هـ

الفرق غير الإسلامية

المعني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء
القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي
المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الفرق غير الإسلامية

تحقيق

الدكتور محمود محمد قاسم

إشراف

الدكتور طه حسين

مراجعة

الدكتور إبراهيم مذكور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتمدت في تحقيق هذا الجزء على نسختين : الأولى هي المصورة عن مخطوط المكتبة العامة بصنعا، اليمن أشرت إليها بحرف م أول حروف التوكل على الله ،إمام اليمن السابق الذي كان يملك المخطوط ، والنسخة الثانية مصورة عن مخطوط تملكه دار الكتب المصرية وأشرت إليها بحرف خ اختصارا لكلمة « نسخة » . كما أنى رجعت أيضا إلى كتب أخرى استفادت من نفس المصادر التي نقل عنها القاضي ، وإلى مؤلفات في تاريخ المسيحية والمذاهب الفارسية القديمة .

والنسخة تحتوى على نص كامل للجزء الخامس من المغنى ، وهو آخر الأجزاء المخصصة للتوحيد ، وفيه الكلام على الثنوية والمجوس والنصارى والصابئين ومذاهب العرب في الجاهلية ثم الكلام فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته .

١٩٥٨/١١/٢١

محمد الحنفي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ذكر فصول الجزء الخامس من الكتاب المغنى وابوابه

فصل في ذكر جعل مذاهبهم وما تختص به كل فرقة منهم من المذاهب
فصل في حكاية قول المانوية .

حكاية قول الديبانية . حكاية قول المزدقية .

حكاية قول الماهانية . حكاية قول الصيامية .

حكاية قول المقلاصية .

فصول في إبطال مذهب الثنوية

فصول في إبطال تشبههم والجواب عنها

فصل في تتبع ما حكيناه عنهم

الكلام على المجوس الكلام على النصارى

فصل في ذكر جعل من أقاويلهم

فصل في إبطال مذهبهم في الثلاث

فصل في إبطال مذهبهم في الاتحاد وما يتصل به .

فصل في أن مشيئة القديم جل وعز غير مشيئة عيسى عليه السلام

فصل في إبطال قول من قال أحمد الله سبحانه وتعالى بميسى عليه السلام

بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت

فصل في إبطال قول من قال : اتحد به بأن صارت مشيئة عيسى مشيئة له .

فصل في إبطال قول من قال بأنه اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذ
هيكلاً ومحلًا . ١٩٨

فصل في إبطال قول من قال : اتحد تعالى بعيسى عليه السلام بمعنى أنه حل فيه .

فصل في إبطال قول من ذهب إليه من العقوية في أن جوهر الإله وجوهر الإنسان
اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا .

فصل في إبطال ما ذهبوا إليه في عبادة المسيح وما يتصل بذلك .

الكلام على الصائين

الكلام على عبدة الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية .

الكلام فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته وما يدخل فيه من الفصول .

فصل في صحة المواضع على اللغات وما يتصل بذلك .

فصل في صحة كون بعض اللغات توقيفًا وأن جميعها لا يصح فيه ذلك .

فصل في أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات .

فصل في أن المواضع على اللغات تحسن من غير ورود إذن سمى .

فصل في أن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم سبحانه كإجرائها على غيره
في أنه يحسن من غير سمع وتوقيف .

فصل في أن الاسم والصفة لا يختلف فيه شاهد ولا غائب إذا اتفقا في فائدتيهما .

فصل في أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليها الغائب .

فصل في أن فائدة الاسم يجب معرفتها ثم يحسن إجراء الاسم على ما يختص بها . ١٩٨ ظ

فصل في أن المجاز لا يستعمل فيه سبحانه وتعالى قياسًا .

فصل في بيان ما يستعمل في أوصافه مطلقًا ومفارقة لما يستعمل مقيدًا وما يتصل به .

فصل في أنه لا شيء يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف إذا صح معناها عليه
إلا السمع فقط .

فصل في أن طريق معرفة الأسماء نص اللغة أو دليلها دون العقل أو السمع وأن
حسن استعمالها قد ينبع العلم وغالب الظن كفروع الأحكام .

فصل في أنه لا يحسن إجراء الألقاب المحضة عليه وما يتصل بذلك .

الكلام في ذكر أسماء الله سبحانه وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته
وما يتصل بذلك .

فصل في وصف الله تعالى بأنه قادر وما شاكل ذلك .

فصل في وصفه سبحانه بأنه عالم وسائر ما شاكله من الأوصاف .

فصل فيما يفيد كونه حيًا من الأسماء والأوصاف .

فصل في وصفه بأنه جل وعز موجود وما شاكله من الأسماء والأوصاف .

فصل في وصفه جل ثناؤه بأنه واحد وما يتصل بذلك .

فصل في وصفه تعالى بأنه غنى .

فصل في جملة من الأسماء التي تجرى عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به ١٩٩ و

من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك .

علامات المخطوطات

م = صورة شمسية للمخطوط رقم ١٩٤ في المكتبة المتوكلية العامة الجامعة
لكتب الوقف العمرية بصنعاء اليمن .

ح = صورة شمسية للمخطوط آخر بدار الكتب المصرية رقم ١٩٣/١٩٥٤
(٢٥٨٠٨ ب)

- = نقص .

+ = زيادة .

ونورد في الهامش وصف الكتب التي نقلت عبارات مما ذكره القاضى
عبد الجبار في هذا الكتاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام على الثنوية القائلين بالنور والظلمة^(١)

فصل

في ذكر جل من مذاهبهم وما تختص به كل فرقة منهم من المذاهب
إعلم أن كثيراً من المذاهب يُستغنى ذكر تفصيله عن التنازل بذكر قصه^(٢)
وإفساده لتناقضه في نفسه وكونه غير مبني على الأدلة والحجج وعلى أصول
مقررة ولا يكون كثير منه غير معقول . ومذاهب الثنوية من هذا القبيل . فلذلك
عزمت على ذكر جل من مذاهبهم وإضافة مذهب كل فريق منهم إليه ليعرف
القول في ذلك

ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتاب الآراء
والديانات لأنه موثوق بحكايته .

وما نحكيه عن غيره بين المحكي عنه ليعرفه الناظر في كتابه .

ذكر الحسن بن موسى في كتابه من فرق الثنوية المانوية وربعاً قيل فيها
المثانية ، وذكر المزدقية والديصانية والمرقونية والمهانية وذكر المجوس
وذكر أحمد بن الحسن المسمى فرقة أخرى يقال لها المقلاصية . وذكر أجمية
من رؤساء الثنوية عبد الكريم بن أبي العوجاء . والنعمان الثنوي وأبا شاكر
الديصاني ، وابن طالوت ، وابن أخى أبي شاكر . وعبد الله بن المقفع ، وبش
الأعشى الشاعر ، وغسان الرهاوي . وحامد بن محمد . وقد حكى عن كل واحد منهم .

(٢) بذكر قصه : بقصه خ .

(١) الكلام : الظلمة : م

مذاهب يخالف بها صاحبه من الفروع . وإن كانوا يتفقون في التثنية ^(١)

حكاية قول المانوية

قالت المانوية ، وهم أصحاب ماني التتوي ، فيما حكاه الحسن بن موسى : إن العالم مركب من شيئين : نور وظلمة ، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان . وأحاطوا حدوث شيء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم . وقالوا : لم نر إلا حساسين قوينين درأكين سميعين بصيرين وهما مختلفان في النفس والصورة ومتضادان في الفعل والتدبير . فجوهر النور ^(٢) فاضل حسن مختص بالصفاء والنقاء وطيب الريح وحسن المنظر ؛ ونفسه خيرة كريمة نفاعه ، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها ؛ ليس فيها شيء من الشر ولا من الضرر . وجوهر الظلمة على ضد ذلك من القصد والسكندورة وتتن الريح وقبح المنظر ؛ ونفسها نفس شريرة بخيلة سفهة منتنة ^(٣) ضارة ؛ وكل شر وضرر وغم وفساد فمنها يكون .

وزعموا أنها لم يزالا متباينين ثم امتزجا من بعد . وزعموا أن عالميهما غير متاهيين من كل جهاتهما إلا من جهة تلاقيهما . ثم اختلفوا فقال بعضهم إن النور لم يزل فوق الظلمة وهي تحته على الاستواء .

وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعاً في ناحية الشمال ؛ والظلمة منحطة في ناحية الجنوب . وقال بعضهم : كل واحد منهما إلى جنب الآخر . وقال بعضهم إن تلاقيهما على جهة الاتصاف وفي الظلمة اضطجاع . واختلفوا في تلاقيهما ؛ فقال بعضهم : يتماسان من غير فاصل كتماس الشمس والظل ، وهذا قول معظمهم . وقال بعضهم إن تلاقيهما على المجاورة وبينهما فرجة .

(١) التثنية : السبع م .

(٢) منقته : ميمته خ

(٣) النور : + جوهر خ .

وزعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس أربعة أبدان . وهى من النور
النار والنور والريح والماء والخامس هو الروح ، وهو التسييم . والتسييم يتحرك
فى هذه الأبدان . فأبدان الظلمة : الحريق والظلمة والسوم والضباب ؛ وروحها
الدخان ، ويسمونها الهامة . وزعموا أن أبدان النور يخالف بعضها بعضا وتشترك
فى أنها نور . وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانها . وروح الظلمة
تضر بأبدانها وتضر بها أبدانها . وحكى عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد
وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ؛ فإكان منها من بياض فى عالم النور فهو خير ،
وما كان منه فى عالم الظلمة فهو شر . ولهما حواس خمس ، فإكان منها فى النور فهو
خير ، وما كان منها فى الظلمة فهو شر^(١) . وزعم أكثرهم أن الأجناس والأرواح جميعها
حتى حساس . وقال بعضهم فى الروحين إنهما حيّان . وأبدان النور حية حياة
طاهرة لا حياة حسّ وتميز ؛ وأبدان الظلمة وأجناسها ميتة فاسدة .

وحكى عن أبى عيسى الوراق أن أفعال نفسيهما باختيار ؛ لكن اختيارهما
لا يعدو ما فى طبيعتهما . قالوا : وإنما تختلف الأشياء فى الخير والشر والحسن والقبح
والعلم والجهل فيكون بعض ذلك أكثر من بعض على قدر كثرة / أجزاء النور
وأجزاء الظلمة . وقال فى المزاج : هو فى عالم الظلمة دون عالم النور .

والذى حكاه المتكلمون أنهم ينفون الأعراض .

وقال الوراق فى كتابه ، وكان ثنويّاً : هم على ثلاث فرق . فرقة تنفى
الأعراض ؛ وأخرى تثبتها أعياناً^(٢) للأجسام ، وثالثة زعمت أنها صفات .
ولا يقال هى الجسم أو غيره .

(١) ولهما حواس . . . شر - م .

(٢) أعياناً : أغياراً غ .

واختلفوا في خلاص النور من الظلمة بعد المزاج فمنهم من قال : إن كل النور يتخلص من الظلمة . ومنهم من قال يبقى في الظلمة بعضه ، لأن النور إذا تخلص منها جعل بينه وبينها حاجزا من الظلمة وهي أجزاء النور يرتبطه ^(١) بها لثلاث تعود إليه فتؤذيه . ثم اختلفوا فقال بعضهم : إذا غلبت الظلمة على النور وطال مكثه عمل عليها ؛ وأنكر ذلك سائرهم ؛ وكذلك النور إذا غلب على الظلمة

٥

وقال بعضهم : إن سبيل ^(٢) المزاج أن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهت إلى حد النور في وقت المزاج . وقال آخرون : لم تزل تجول في عالمها فوقعت على النور بالخط لا بالقصد . وزعم جلهم في سبب ذلك أن أبدان الظلمة تشاغل عن الإضرار بروحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل نحس بأن معها غيرها فبعثت الروح تلك الأبدان على مازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر فتحلت الظلمة في صورة قبيحة في كل جزء من أجزائها الخمسة فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجه إليها ملكا من ملائكته من حسة أجزاء من أجاسه الخمسة فأشرف/ على كل حند من جنودها الخمسة فأمرها فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمية فخالط الدخان السيم والحياة والروح من السيم والمهلك من الدخان وخالط الحريق النار فاهلاك والإحراق من الحريق والإنارة والمنفعة من النور ^(٣) . وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب وما أشبهه فافيهما من الحسن والصفاء والمنفعة من النور وما فيها من أضرار ذلك من الظلمة . وخالط السموم الريح والضباب الماء ؛ فما فيهما من النفع من النور وما فيهما من الضرر من الظلمة

٣٠

١٥

(١) يرتبطه : يربطه ح

(٢) سبيل : سبب خ

(٣) اتنور : النار خ

ثم نزل الإنسان القديم إلى غور العمق الأسفل فقطع منه أصول تلك الجنود الظلمية ^(١) المأسورة ؛ ثم انصرف صاعداً إلى موضعه في الناحية الجنوبية ^(٢) ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة بما فيها إلى جانب من أرض الظلمة فأقام ملكاً قوياً من أرض النور في الهواء بين عالم النور والأجزاء المتزجة ودفعوا إليه تلك الأجزاء .

وأمر ملك عالم ^(٣) النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبناءه من تلك الأجزاء المتزجة فخلقها وبني فيه تحت ذلك الفلك الحاصل لتلك الأجزاء المتزجة عشر سموات وثمانى أرضين . وكس عفاريت من عفاريت الظلمة تحت الأرضين وعمد إلى أكار الشياطين فبذمهم في السماوات وفطر السماء الدائرة فلك البروج وربط فيها عفاريت جعلهم مصاقباً للنور ووكّل ملكاً من ملائكته بإدارته لكي يسد تلك العفاريت / فيمنعها بسدها من الصعود إلى النور الأعلى ومن الإضرار بالنور المتزج وليتخلص بذلك منها .

ووكّل ملكاً بحمل السماوات وآخر يرفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين إلى أعلى السماوات وجعل حول هذا العالم خندقاً فيه الظلام الذى قد استقصى نوره فبقى ظلاماً منفرداً .

ثم سبر الشمس والقمر لاستقصاء ما فى العالم من النور ، فالشمس تستقصى النور الذى قد امتزج بشياطين الحر والقمر يستقصى النور الذى امتزج بشياطين البرد . والنسيم الذى فى الأرضين لا يزال يدفع ما فيها من قوى النور وما ينحل من الأرض والنبات ولا يزال كذلك حتى يبقى من النور شيء معقد لا تقدر الشمس والقمر

(١) الظلمية : الظلمة م . (٢) الجنوبية : الحربية خ .

(٣) عالم : العالم م .

على استقصائه. فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يرفع الأرضين ويدع الملك الآخر اجتذاب السماوات فتتحط الأعالى على الأسافل وتغور النار ^(١) فتضطرم في تلك الأشياء حتى ينحل ما فيها من النور ويكون ذلك الاضطرام ألف سنة وأربعمائة سنة وثمان وستين سنة فإذا رأت روح الظلمة خلاص النور استكابت وتاقت للقتال ^(٢) فتزجرها تلك الجنود من حولها فتراجع مذعورة إلى قبر كان أعدها ^د ويسد عليها فم ذلك القبر بصخرة كمقدار الدنيا فتطم تلك الجنود الكثيرة موضع الدنيا حتى يستوى مع أرض عالم النور فيستريح حينئذ من الظلمة .

وقد قال ماني : إن أبانا لمعلمه وجه ملائكته لتجارب ما ابتقى محاربته من الهامة وعفاريته وأمرهم بسجن ما امتزج من النور والظلمة وأن ينوامنه العالم. وقال في موضع آخر : إن النور يفرج ^(٣) بين روح الظلمة وأبدانها حتى لا يمكنها مواددة الامتزاج . ٢٠٢ ظ

وقال في موضع آخر : يفعل بها فعلا لا يجوز معه أن تعاود المزاج ، وتكون حاله حال الفحل إذا خصى لا ينتج .

واختلفوا في ملك عالم النور ، فقال بعضهم : هو معظمه وهو روحه وما جاوره ومادته وهو بمنزلة جسد الإنسان ؛ فبعضه قاب فيه العلم والتمييز ، ١٥ وبعضه ليس ذلك فيه .

وقال قوم منهم : إن ملك عالم النور في جميع عالمه لا يخلو منه شيء . وقال آخرون : هو وسط عالمه .

(١) النار : النور ،

(٢) استكابت ونافت القفال : استكابت ورائت القتال : القهرت لأمور القديم

(٣) يفرج : يهني يفرق

وقال ماني في أول السابرقان : إن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء ، وهو ظاهر باطن لا نهاية له إلا من حيث تنهاى أرضه إلى أرض عدوه .

وقال بعضهم : الممتزج من الأصلين هو بعض أجسادهما دون أرواحهما .
 ٥ وفي العالم أشياء كثيرة خالصة غير ممتزجة كالشمس والقمر والنهار ؛ فكل ذلك نور محض ؛ والباطل ^(١) ظلمة محضة .

وزعم أن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لم تنزل في عالم الظلمة ولم تنزل ممتزجة بمزاج قديم ؛ وأن المزاج المحدث هو مزاج الخير والشر .

وقد فرض أصحابهم ورؤسائهم فرائض نحو أن لا يقتنوا إلا لباس سنة
 ١٠ وقوت يوم يوم إلى أشياء كثيرة تعبدوا بها ^(٢) من صلاة وزكاة ودعاء إلى الحق وترك القتل والكذب والبخل والزنا والسرقة وأن لا تأتي إلى ذى الروح ما تكره أن يؤتى إليك .

وأول / ما بعث الله تعالى بالعلم ^(٣) آدم ثم شيثاً ثم نوحاً ؛ وبعث زرادشت
 ١٥ إلى أرض فارس وبالبددة إلى أرض الهند وعيسى المسيح إلى بلاد المغرب ثم ماني خاتم النبيين .

هذا كله ذكره ماني ؛ وإنما أطلنا الحكاية لأنه يقنى عن الحجاج وتنكشف للتأخر فيه خرافاتهم .

(١) الباطن : الظلمة .

(٢) بها : م .

(٣) تعالى بالعلم = م .

حكاية قول المزدقية

حكى الوراق أن قولهم كقول كثير من المانوية في الكورين ، لكنهم زعموا
أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخط

والمجوس تحكى عن مزدق أنه كان يبيع الأموال والنساء ويزعم أنه فعل
ذلك ليترك الناس التباعد والقتال ، لأن ذلك يقع بسبب الأموال والنساء .
وهو الذى دعا قباد الملك إلى مذهبه فأجابه وخالفه كسرى أنوشروان وهو
الذى قتله وقتل مستجبيه

وكان يذهب مزدق إلى أن النور عالم حساس والظلمة جاهلة عمياء والمزاج
كان على الخط لا بالقصد .

وزعم أصحابه أنه كان نبيا وأنه أباح النكاح وقتل مخالفيه وإنما أمر
بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة

حكاية قول الديصانية

زعموا أن الأشياء من أصلين على ما زعمت المانوية

وزعموا أن النور حى قادر عالم حساس دراك منه يكون الفعل والحركة
والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تميز معها ؛ والشر يقع
منها طباعا

وزعموا أن النور دراك مبصر وأن سمعه هو بصره وسائر حواسه . وإنما
قيل سمع وبصر لاختلاف التركيب لأنهما يختلفان في الحقيقة ، وزعموا أن اللون
هو الطعم وهو الرائحة وإنما وحده لونا لأن الظلمة خالطته ضربا من المخالطة

ووجد طعمًا لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب ، وكذلك القول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها .

وزعموا أن النور لم يزل يلقي الظلمة بأسفل صفحة فيه والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى ^(١) صفحة فيها .

- وختلفوا في المزاج فقال بعضهم : إن النور داخل في الظلمة لأنها كانت تلقاه بمخشونة وغلظ يتأذى بها فأحب أن يلينها ثم يتخلص منها . قالوا : وليس ذلك لاختلاف جنسها ، ولكنه بمنزلة المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة . قالوا : فتلطف النور للدخول في تلك الفرج . وقال بعضهم : بل بادرها فدفعها عن نفسه واعتمد فيها فلجّج فيها كالإنسان الذي يريد الخروج من الوحل فاعتمد عليه ^(٢) ليخرج منه فيزداد لجوجا فيه . فالنور داخل في الظلمة ١٠ اختيارا ليصلحها فلما دخل فيها صار يفعل الجور والقيح مضطرا ولو انفرد لم يفعل ذلك .

حكاية قول المرقيون

- زعم مرقيون أن للنور والظلمة كونا ثالثا ليس بنور ولا ظلمة وهو متوسط دون الله في النور ودون الشيطان في الطباع وهو سليم ودفع بنى الشيطان عليه ^(٣) ١٥ فازجه بنفسه وبني من ذلك المزاج العالم ليتطرب به وينتفع بمنافعه وجعل في العالم قوى من قواه تدبره وترتب البروج ^(٤) والكواكب لذلك وقدر منافع

(١) بأعلى : على م .

(٢) عليه . . منه : عليها . . منها م .

(٣) بنى الشيطان عليه : بفا عليه الشيطان خ .

(٤) البروج : الروح م .

٣٠٤ و الزروع وما يصلحها في الأزمان فلما رأى /النور تعدى الشيطان على هذا السليم
بعث إلى العالم المتزوج روحا وهو روح الله وابنه وهو عيسى . فمن تبعه وترك
ملاسة النساء وتجنب الزهومات فقد أفلت من مكائد^(١) الشيطان .
وكان مرقيون هذا ممن لقي بعض تلامذة المسيح وأخذ عنه .

حكاية قول الماهاانية

٥ حكي عنهم مواقة المرقيون . لكنهم يقولون بالنكاح والذبايح ويزعمون
أن الثالث^(٢) المعدل هو المسيح .

حكاية قول الصيامية

أضافهم قوم^(٣) إلى الصابئين وقوم إلى الثنوية . وزعموا أنهم أهل زهد وورع
وقلال وصوم وإمساك عن النكاح والذبايح يتدينون بذلك ويذهبون مذهب
١٠ أهل الدهر والاثنين في سائر ما حكيناه .

حكاية قول المقلاصية

حكي المسمى أنهم يذهبون مذهب المتانية وخالفهم بأن قالوا : لا بد من
أن يبقى في المزاج شيء من جوهر النور لا يتدر النور على تخليصه فإذا طال
١٥ مكثه في المزاج استحال فصار ظلمة وهو تلك القوة التي يربط بها الظلمة إذا
تخلصت من المزاج .

وحكى الحسن بن موسى جملة من اختلافهم عن حسن بن علي البصري

(١) مكائد : مكان م ، حبال . الفهرست لابن النديم والملل والنحل للشهرستاني .

(٢) الثالث : قول .

(٣) الثالث : م .

المعروف بأبي سعيد الحصرى فى المكان والهواء وفى الأعراض وصحة القياس وإبطاله والنفو والقصاص والعلاج وإثبات الإمام والرئيس . وذكر أنهم يختلفون فى ذلك أجمع .

وحتى الخلاف فيه عن أبى العوجاء والنعمان وابن أخى أبى شاكر / وابن ٢٠٤ ظ
٥ طالوت والثنوية لا يختص بهذه المذاهب حتى نحكيه ونذكر قولهم فيه .
وأما قول المجوس فنقرر بعد الكلام على الثنوية ذكر مذاهبهم والنقض عليهم .

وأما المسمى فذكر عن المنانية أن النور لم يزل عالما بكون الظلمة لا بل علم كله والظلمة لم تنزل جاهلة ولم يزل فى كل واحد من هذين الأصلين صورة عظيمة هى ملكة ذلك الأصل وسائسه فيه فالهمامة ملكة أصل الظلمة وعالمها وأبو العظمة ملك أصل النور وعالمه . وزعموا أنه لم يزل فى وسط عالم النور جبل من أسفله إلى أعلاه ككلا علا دق وليس لعلوه نهاية . ولم يزل فى عالم الظلمة غور عميق يسمى رحم الظلمة ككلا نزل فى عالم الظلمة دق وانحط^(١) إلى مالا نهاية له ثم تحركت همامة الموت فى عالم الظلمة فقتل بعضها بعضا حتى أتت على ذلك الغور فدخلت فيه وأتت على أقصى حد الظلمة مما يلى كون النور فبصرت بعالمه فرأت منظرا حسنا فرامت أن تلتئم^(٢) فوجدته قبيحا فرجعت إلى عالمها لتحشد ودخلت الغور فحدث عند ذلك الأشجار والحيوان الحنسة الطيارة والزحافة والسباحة وذوات القوائم والحشرات ثم أقبلت لمحاربة النور لجهلها بالعواقب فباشرت المزاج بنفسها ؛ وأبو العظمة لعلمه بالعواقب باشر المزاج بنصيب من كونه وطائفة من أرواحه . ثم

(١) انحط : انخرط خ .

(٢) تلتئم ... قبيحا : تلتئم . منيما خ .

قص تمام الحرب . وذكر بعد ذلك كيفية التخلص وكيفية حدوث العالم والأفلاك .

وحدثي المسمى عن ابن أبي العوجاء أنه قال بمذهب / الثنوية واختص بأن قال : إن كل واحد من الأصلين ينقسم خمسة حواس والحاسة التي تدرك الألوان غير الحاسة التي تدرك الطعوم والتي تدرك الطعوم غير التي تدرك الأرايح .

٢٠٥ و

وذكر أن ابن المقفع اختص بأن قال : إن النور إنما دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له من العاقبة ونفى ما ذكرته الثانية من الأفاصيص الشنيعة في حرب الأصلين . وأقر بالحركات وأنها غير الأعيان وزعم أن الحركة طبيعية للسكونين وأن حركات النور خير كلها وحركات الظلمة شر كلها .

وذكر أن النعمان الثنوي وهو الذي قتله المهدي اختص بأن أنكر الحركات على ما ذهبت إليه الثنوية وزعم أن الأجسام تتجزأ إلى الجزء الذي لا يتجزأ وأن الجزء جسم طويل عريض عميق إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة .

واختص بشار الأعمى بأن قال : ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتتاب ما كان مكروها في الطباع من القتل والنصب والسرقة والفساد . وأنكر أن يكون جوهر النور إلهاً ومألوها ورباً ومربوباً ومالكا ومملوكا كما تذهب إليه الثنوية . وأنكر أن يكون الجوهر بفضه يصلح لبعض أو يضرع إلى بعض .

وحدثني عن أبي شاذان أنه كان يقول يقول ابن ديسان ويثبت الحركة ويزعم أنها صفة للتحرك لا هي هو ولا غيره وأنكر أن تكون شيئاً أو تكون لا شيء . وقال إن التغاير والقول بأنه شيء لا يقنع إلا على الأجسام ، والحركة ليست بجسم .

وهشام بن الحكم عنه أخذ هذا القول في الحركات .

وحكى عن غسان الرهاوى أنه يقول بقول / المنانية ويزعم أن الحركات ٣٠٥ ظ
أجرام لطاف تنحل من المتحرك وهى باقية الأعيان غير مضمحلة .

وحكى أن ابن طالوت قال بمذهب ابن أبى العوجاء فى الحواس وزعم أن فى
كل واحد من هذين الأصلين حاس سادس غير الحواس الخمس يميز بين
المحسوسات ويفصل بعضها من بعض وجوهره مخالف لجوهر الأصلين وهو كيان
لطيف^(١) ليس بمرئى وإنما يستدل عليه بتدبيره ولولا أنه كذلك لم يكن أحد يميز
بين لون وطعم فلما وجد التمييز دل على حاسة سادسة .

فهذه جل أقاويلهم . ونحن نبين أولاً أصل الكلام فى إبطال مذهبهم ثم
نمطف على ما حكيناه فنشير^(٢) إلى إفساد ما فيه شبهة .

(١) كيان لطيف : كناية لطاف م .

(٢) فنشير : قتاد م .

فصل

في إبطال مذهب الثنوية

اعلم أن أصول مذهب الثنوية تنقسم إلى أصليين نذكر أحدهما في التعديل والتحوير وهو الكلام في الآلام وأنها قد تكون حسنة وقيحة على ما رتبته في هذا الباب وأن الملاذ كالآلام في ذلك وأنه لا تضاد بينهما في الحقيقة . والكلام ٥ في ذلك وما يتصل به يذكر هناك إن شاء الله . والثاني الكلام في قولهم بالاثنيين وما يتصل به وهو الذي قصد بيان فساد الآ .

والأصل في هذا الباب ما قدمناه في صدر هذا الكتاب من حدوث/ الأجسام ٢٠٦
لأنه إذا ثبت بما ذكرناه من الأدلة حدوثها بطل قولهم بقدم النور والظلمة لأنهما في الحقيقة أجسام . فإن قيل : ولم قلتم إنهما أجسام ؟ وإن ثبت ذلك فيهما ، فلم ١٠ قلتم إنهما بمنزلة سائر الأجسام فيما يقتضى حدوثها ؟ قيل له : إن الثنوية لا تثبت من النور إلا هذا المعقول وإنما تعتقد فيه أنه كان لم يزل مبائنا للظلمة ثم حصل بعضه ممازجا للظلمة ، وكذلك قولهم في الظلمة إنها هي هذه المعقولة وما جرى مجراها وإنما يظنون أن هذه الأعراض التي تثبتها غيرا للجوهر ليس بغيره ويجعلون العلم والفضل والملاذ راجعا إلى النور والموت والشر والفساد راجعا إلى الظلمة . فإذا ١٥ صح ما ذكرناه من قولهم صح ما قدمناه من أنهما أجسام وصفتهما صفة الأجسام المعقولة فيما يوجب حدوثها من كونها غير خالية من الأعراض وذلك يبطل ما سأل عنه .

فإن قيل : هلا قلتم إنهما كانا قبل الامتزاج بخلاف صفة الأجسام المشاهدة؛

لأنها إنما اختصت بالأعراض لحصول الامتزاج والصنعة والتركيب فيها ؛ ولم تكن من قبل كذلك ، فلا يتمتع أن تكون قديمة ؟

قيل له : إنا قد بينا أن كل موجود له حيز فلا بد من كونه مجاورا لمثله أو مفارقاله ؛ فلا يجوز إذن أن يوجد خاليا من الأعراض . ولا بد للثنوية من القول بذلك ؛ لأنهم يثبتون النور في عالمه بمضه مماسا لبعض وكذلك الظلمة في عالمها وأكثرهم يثبتون آخر^(١) الظلمة مماسا لأول النور وإن كان منهم من يثبت بينهما فرجة وخللا . وإنما يقولون إن المزاج الذي هو/ اختلاط أجزاء النور بأجزاء الظلمة حدث بعد أن لم يكن . فإذا كان ذلك قولهم ، فقد صح ما قلناه من أنهما بمنزلة هذه الأجسام فيما يوجب حدوثهما . وذلك يبطل قولهم بقديمهما .

والذي دعاهم إلى الخرافات التي حكيناها اعتقادهم نفي الصانع ووجدانهم أمورا حادثة وتركيبات مختلفة فخطر لهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين فأثبتوها قديمين . وما قدمناه في إثبات المحدث للأجسام وأنه الذي يحدث الأمور التي يختص بإحداثها يبطل قولهم .

فإن قالوا : إنا لا ثبت الأعراض التي زعمتم أنها تدل على حدوث النور والظلمة فلا يصح ما أبطلتم به مذهبتنا ، قيل لهم : قد دللنا من قبل على إثباتها وحدثها وأن الجسم لا يخلو منها ؛ فيجب صحة ما ذكرناه من حدوث هذين الأصلين . على أنه لا بد لهم من إثبات الأعراض لقولهم بمازجة النور للظلمة وحصول التركيبات المختلفة ؛ لأنها لا يصح أن تختلف إلا المعاني فيها لولاها لم تكن لتحصل بما هي عليه من الصفة دون سائر الصفات فلا يمكنهم القول بأنها ليست^(٢)

(١) آخر : أجزاء م ، غ .

(٢) ليست : - م .

غير الأجسام لأن هذه الأعراض يصح أن تعدم مع بقاء الجسم . فيجب كونها غيراً لها . ومتى سلموا لنا ما ذكرناه وادعوا أنها ليست بغير للأجسام ، فهم منازعون لنا في العبارة ؛ والمضايقة فيها لا وجه له .

وبعد فإنهم يعتمدون في أصل المقالة على وجدانهم في العالم خيراً وشرّاً ونفعاً

- وضرّاً ولذة وألماً وأنه لابدّ من إثبات فاعل لها / ولا يصح كون فاعلها واحداً ٥
تضادها ؛ وذلك يوجب عليهم القول بإثبات الأعراض ، وإلا لم يجب إثبات فاعل لذلك أصلاً . وكيف يصح أن يكون الفاعل للخير هو النور ، ولا يكون غيراً له ، والفاعل للشر هو الظلمة ، ولا يكون غيراً لها ؟ ولئن جاز ذلك ليجوز القول بأن الظلمة ليست غير النور وأنه ليس في العالم أشياء متغايرة ، وهذا مما يُعلم بأول العقل فساد . وإذا ثبت أنه يلزمهم إثبات الأعراض التي هي الخير والشر ١٠
والألماً واللذة وجب بوجوب ذلك إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض ؛ لأن إثبات ذلك أظهر من إثبات الخير والشر . على أنهم يقولون : إن ما يؤدي إلى اللذة فهو في الحكم كأنه لذة ، فلا بد من أن يثبتوا غير اللذة والألم من الأعراض . وكل ذلك يصحح ما قدمناه .

- وإذا صح حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين ، وبطل بطلانه سائر ١٥
ما فرعوه عليه ويجب أن ينظر في جملة ما ادعوه مما لا يصح كونه مقدوراً لقادر لو لم يثبت حصوله بل علم نفيه . فالواجب إبطاله نحو قولهم بأنهما لا يتناهيان في سائر جهاتهما إلا في جهة تلاقيهما ونحو سائر ما أثبتوه من أسباب المزاج . فأما ما قد ثبت كونه وحدوثه مما قد علم بالدليل أنه فعل للقديم تعالى كخلق العالم وما يحيط به فيجب إضافته إلى القديم عز وجل . وفي ذلك سقوط ما يذهبون ٢٠
إليه من المزاج وأسبابه إلى سائر ما حكيناه من جهاتهم .

- فأما ما يذهبون إليه من تقسيمهم / النور الأقسام التي ذكروها وإثباتهم ٣٠٧
أبا المظلة الذي يثبتونه ملك عالم النور وإثباتهم الأبدان والروح على ما حكيتاه ،
فلا يخلو قولهم فيه من وجهين : إما أن يجعلوا صفة الروح وأبا المظلة غير صفة النور
أو يجعلوه بصفة النور ؛ فإن أثبتوه بصفته ، فما قدمناه يقتضى حدوثه كما يقتضى
حدوث النور وإن أثبتوه بخلاف صفته فيجب أن ينظر فيما أثبتوه من صفته ٥
فإن كان معقولا كلوا بما يقتضيه قولهم فيه وقد بينا من قبل أن إثبات غير
القديم عز وجل قديما لا يصح وأن ما عداه يجب حدوثه ومتى لم يثبتوه على
صفة معقولة ، وجب إبطاله ؛ لأن ما لا يعقل لا وجه للمحاجة في إبطاله .
- على أن ما ذهبوا إليه من كونهما قديمين يبطل بما قدمناه من أن القديم قديم
نفسه فما شابهه في هذه الصفة فيجب كونه مثالا له فلو كانا قديمين على ما ذهبوا ١٠
إليه لم يصح ^(١) اختصاص أحدهما بصفة يخالف بها الآخر وعندهم أن صفة أحدهما
تخالف صفة الآخر وأن جنسهما مختلف وأن طبع أحدهما يخالف طبع الآخر
ويصح منه ما لا يصح من الآخر لطبعه . وكونهما قديمين يحيل اختلافهما في ذلك
أجمع ويوجب أن يصح من أحدهما ما يصح من الآخر من خير أو شر . وذلك يبطل ١٥
طريقتهما إلى إثبات الأصلين .
- فإن قالوا : ألسن تقولون في النور والظلمة إنهما من جنس واحد ولا يختلفان
في ذواتهما وإنما يختلف ما فيهما من الأعراض ؛ فكيف اعتمدتم في إفساد قولنا
على ما لا يصح عنكم ؟
- قيل له : إنما قصدنا بما ذكرناه إبطال قولهم بقولهم لأنهم / متى قالوا بقديم ٣٠٨
النور والظلمة مع قولهم باختلافهما من الوجوه التي حكيناها عنهم لم يصح . ٢٠

ومنى قالوا بأنهما من جنس واحد ويختلفان بالأعراض، لم يصح لهم القول بقدمهما فقد
 جمعوا بين مذهبين لا يصح الجمع بينهما فيجب عليهم العدول عنهما إلى القول الصحيح.
 ومما يبطل ما ذهبوا إليه أن الدلالة قد دلت على أن للحى صفة يختص بها
 ويتبين بها من غيره وهو صحة كونه مدركا للمدركات وصحة كونه عالما قادرا ؛
 وقد علمنا أن النور على ما هو عليه لا يصح كونه حياً ولا يمكن أن يثبت حياً ،
 لأن الطريق إلى إثبات الحى حياً لا يصح فيه . وكذلك القول فى الظلمة ، ولا فرق
 بين من أثبتها حين وبين من أثبتها مختارين ومريدين أو أثبتها بصفة الحى منا
 وإن لم يكن ذلك معقولا فيهما ، وقد ثبت أن الحى منا يحتاج إلى بنية مخصوصة
 وأحوال يحصل عليها ليصح كونه حيا وبستحيل فى الجوهر المنفرد ذلك . وقد علم
 أن أجزاء النور والظلمة فى حكم المفترق فلا يصح أن يكون لجملة منها من الحكم
 ما ليس لغيرها حتى يدعى كونها حية . وفى ذلك إسقاط قولهم بالثنية ، لأنهم إنما
 تطرقوا إلى القول بذلك لظنهم أن الخير والشر لا بد لهما من فاعل حى فلا يصح
 مع تضادهما كون فاعلها حيا واحدا . فإذا بطل بما قدمناه كونها حين فاعلين ،
 فقد بطل أصل هذه المقالة .

ومما يبين إبطال قولهم إن القادرين فيما بيننا قد ثبت أنه يقع من بعضهم
 الخير ومن بعضهم الشر / فلا بد على مذهبهم من القول بأن من يقع منه الخير
 نور ومن يقع منه الشر ظلمة .

وقد علمنا بطلان ذلك ؛ لأن القادر هو الإنسان بكامله دون أجزائه من
 حيث يتصرف بإرادة واحدة وداع واحد . وقد ثبت أنه يقع منه الخير والشر
 والحسن والقيح والعلم والجهل . وفى هذا إبطال قولهم بالأصلين ، على أنه يجب على
 قولهم أن يجوزوا أن يفعل الخير منا سائر أصناف الخير لأنه متى فعل ضربا من

الخير علم أنه من جهة^(١) النور فيجب أن يصح منه سائر ضروب الخير كما يصح من النور لأنهم لا يمكنهم القول باختلاف النور فيما يصح منه لأن ذلك يوجب إبطال قولهم بالثنية ويلزمهم عليه القول بإثبات ثالث ورابع من الأصول . وإذا ثبت ذلك فيجب أن يصح من وقع منه الخير أن يفعل سائر ضروب الخير ؛ وهذا ٥
يوجب أن يصح^(٢) من أحدهما أن يفعل الفعل وسائر ضروب العلم وسائر الأفعال الحسنة من شهوة ولذة وروائح طيبة ، وتعذر ذلك يقتضى فساد ما ذهبوا إليه .

على أنه يجب على قولهم أن لا يصح خروج من وقع الخير منه من أن تصح منه ضروب الخير دائما ؛ لأن عندهم أن النور يفعل الخير بطبعه ؛ وقد علم أن طبعه لا يصح أن ينقلب عما هو عليه . فيجب أن لا يصح خروج من صح منه الخير من أن يصح ذلك منه دائما . فإن هم ارتكبوا ذلك ، وقالوا يصح ذلك منه دائما ، ١٠
وإن كان في المعقول خلافه ، لم يمكنهم إثبات صفة محددة / ولا زوال صفة لموصوف ويجب أن يثبتوا المتحرك متحركا أبدا وكذلك الساكن . وفساد ذلك ظاهر ويوجب عليهم إبطال القول بأن المزاج يحدث بعد أن لم يكن وأن التباين يزول بعد كونه . فإذا بطل ذلك ، صح ما أزمناهم .

على أن الأصلين لو كانا قديمين حين فاعلين بطبعهما أو لوجود معنى أو ١٥
باختيار مختار . وقد علم أن ذلك لا يصح عندهم لوجود معنى ولا باختيار مختار ؛ لأن ذلك يوجب إثبات ثالث ورابع ويوجب إبطال كونهما أصليين مدبرين إلى القول بأنهما فرعان مدبران . وإن كان تباينهما^(٣) لطبعهما ، فيجب أن لا يصح حلول المزاج ؛ لأن الشيء لا ينقلب طبعه أصلا ولا يصح منه خلاف ما يوجهه طبعه .
وقولهم بالمزاج يوجب فساد مذهبهم . ٢٠

(١) جهة : جوهر . خ . (٢) أن يصح : - م

(٣) الأصل : يباينهما .

فإن قالوا : إنهما لطبعهما كانا متباينين ثم امتزجا باختيار الظلمة وقصدها عالم النور أو باختيار النور أو وقع ذلك اتفاقاً من غير قصد ، قيل لهم : إن طبع الشيء لا يتغير عما يقتضيه باختيار المختار ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ وبعد ، فإنه لا يصح أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصح في طباعه ، وطبعهما يقتضى التباين ، فكيف يصح حصول المزاج منهما باختيارهما ؟

٥

فإن قالوا : حصل المزاج بينهما من غير قصد وعلى وجه الاتفاق أو بالخط ، قيل لهم : إذا لم يصح أن يتغير الشيء عن طبعه بقصد القاصد ، فبأن لا يصح ذلك بالاتفاق أولى . ألا ترى أن قلب الأجناس والجمع بين الضدين والجمع بين الجوهرين في مكان واحد لما لم يصح بقصد القاصد/ كان بأن لا يصح ذلك اتفاقاً أولى ؟

ظ ٢٠٩

فإن قالوا : حدث المزاج بينهما لطبعهما في وقت المزاج وكانا من قبل متباينين لطبعهما في تلك الأوقات ؛ قيل له : إن طبع الشيء لا يتغير بالأوقات ؛ فكيف يصح ما ادعيتيه ؟ فإن قال : أليس يصح عندكم من القادر الفعل في حال دون حال ؛ وقد يفعل الأشياء المتضادة في الأوقات ؛ فهلا صح ذلك في المزاج والتباين ؛ قيل له : إنه لا يتمتع في القادر ذلك ؛ لأنه يفعل باختياره عندنا ؛ وأنت تقول إن ما يقع منهما يقع بالطبع ، فيجب أن لا تتغير حالهما في ذلك . على أنه لا يمكنهم القول بأن التباين يقع بالطبع لأن ما يقع بالطبع لا بد من كونه متجدداً حاصلًا بعد أن لم يكن وإلا لم يكن بأن يقع بالطبع أولى من أن يقع الطبع به . وذلك يمنعهم من القول بأن التباين حاصل بطبعهما .

١٥

ويبين أن ذلك لا يصح لهم أن عندهم أن طبع الظلمة يقتضى ضد ما يقتضيه طبع النور ، ولذلك أوجبوا تباين^(١) الأصلين من حيث اختلف عندهم الخير والشر .

٣٠

(١) تباين : إثبات م .

والتباين جنسه واحد إذا لم يقل في التباين إنه الأكوان ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك يجب بطبعهما ؟ فإذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون طبعهما إنما يوجب الامتزاج لأنه حادث ، ولو أوجبه ، لم يكن امتزاجهما في بعض الأحوال أولى منه في حال أخرى ، لأن ما لا يقع باختيار مختار لا يصح أن يختص به في حال دون حال . على أن النور الذي مازج الظلمة ليس بأن يجب مازجته / له بطبعه ٥ ٢١٠ أولى من سائر النور ، لأن جوهر الكل جوهر واحد ، وهذا يبطل قولهم أن بعض النور مازج الظلمة دون بعض ويوجب عليهم القول بأن جميعه قد مازج الظلمة ، وذلك يستحيل على قولهم إذ كان أجزاء النور لا نهاية لها في جهاتها الخمس . على أن ما يقع منهما من الخير والشر بطبعهما يجب كونه غير متناه وإذا لم تنناه أجزاؤها وحدها ما لا نهاية له يستحيل لما بيناه في تناهي الحركات . على أن الخير قد تختلف ضروبه ^(١) ؛ فلم صار لطبع النور بأن يقع ضرب منه أولى من ضرب ؟ وذلك يوجب أن يكون جميعه ضربا واحدا ، وفساد ذلك ظاهر . وقولهم يقتضى خلافه ، لأنهم يجعلون الصدق والعلم والفعل والعقل واللذة من النور ، وذلك مختلف الضروب على ما بيناه .

١٥ على أن ما نعلمه من حال الواحد منا من أنه يفعل الخير والشر في حالين بل في حال واحدة يبطل ما يذهبون إليه . ولا يمكنهم أن يدعوا أن الخير يقع من غير من يقع الشر منه والحسن ^(٢) يحدث من غير من يحدث القبيح منه ، لأن الجملة الحية القادرة الفاعلة واحدة ، وهي وإن كانت كثيرة الأجزاء ، فهي في حكم الشيء الواحد ، فلا يصح أن يكون الواقع منهما يقع من بعضها .

ولا يصح لهم التعلق بما يذهب إليه من خالفنا في الإنسان ، لأن هؤلاء ، إنما
تم لهم ما قالوه لأنهم يعملون الحى جزءاً من القلب أو جسماً منسبطاً ، ويعملون
الظاهر هيكلاً / له وظرفاً ولا يثبتونه حياً . والثبوتية تثبت جميع ذلك حياً .
فعلقهم بذلك في دفع ما ألزمنهم لا يصح .

٣١٠ ظ

- على أن الدلالة التى دلت على أن القادر يقدر على الشئ، وضده ، ويقدر
على الخير والشر تبطل ما يعتمدون عليه فى هذا الباب . وقد بين شيوخنا ،
رحمهم الله ، أن الظلمة قد تؤدى إلى الخير والشر ، وكذلك النور ، لأن ظلمة
الليل قد تكون سببا لوقوع الواحد فى البئر^(١) ونزول الضرر العظيم به وسببا
لاستتار الآخر بالظلمة وتخلصه من مكروه ظالم وقته . وكذلك نور النهار وضوؤه^(٢)
قد يكون سببا لظهور من يطلبه العدو فيؤدى ذلك إلى قتله وإنجاة الواحد من
مهلكة وقع فيها . فقد صح كون كل واحد منهما سببا للخير والشر . وذلك
يبطل أصل قولهم ، ولا يمكنهم القول بأن ماهو سبب للأميرين ليس بنور
ولا ظلمة ، لأن ذلك يوجب ترك المذهب ، ولأن الأمر الواحد إذا صح كونه
سببا للأميرين ، فهلا صح من النور أو الظلمة وقوع كلا^(٣) الأمرين . وكذلك القول
فى نظائر هذه المسألة ، نحو أخذ اللص مال غيره ، لأن ذلك سبب لفرح اللص
وسروره وانتفاعه به وسبب لضد ذلك فى صاحبه . وكذلك القول فى استرجاع
المالك المال ممن غصبه وسرق منه . وكذلك القول فى قتل الرجل ولد غيره
إذ شفى غليله^(٤) بقتله ولحق قلب أبيه النعم العظيم بذلك ، ونظائر ذلك تكثر ،
والسؤال عليهم فى جميعه على حد واحد .

وقد / ألزمهم شيوخنا القول بمجواز كون الفاعل للخير والشر واحدا كما أن
الفاعل للحركة والسكون والتأليف والاعتماد فاعل واحد. فإن قالوا : اختلاف الخير
والشر والعدل والجور يوجب اختلاف الفاعلين ، قيل له : إذا لم يوجب اختلاف
الأجناس التي ذكرناها اختلاف الفاعلين ، فكذلك اختلاف الخير والشر
لا يوجب ذلك . ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يوجب اختلاف
الفاعلين ؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال .
وفي ذلك هدم القول بالأصلين . فإذا لم يوجب اختلاف ذلك اختلاف الفاعلين ،
فكذلك اختلاف الخير والشر .

ومنى قالوا : لا تثبت الأعراض ، فلا يلزمنا ما قلموه ، قيل لهم : قد ثبت
بالدليل وجود الأعراض ، فلا وجه لقولكم بنفيه . وبعد ، فإذا أوجبتم لاختلاف
الخير والشر فاعلين مختلفين وإن لم تثبتوها عرضين ، فأوجبوا مثله في اختلاف
الأجناس ، وإن لم تكن أعراضا .

على أن كون الشيء خيرا وشرّا يبنى على اختلاف صفته ، وقد يكون جنسه
جنسا واحدا ، لأن اللذة من جنس الألم ، وإنما تختلف حالهما بالشهوة ونفور
النفس^(١) . ولذلك يألم أحدهما بإدراك ما يلتذ به صاحبه وقد يألم بالشيء ويلتذ
بمثله في حالين . ونفس ما تقع له لذة إذا كان في جسمه جرب قد يكون ألامنى
لم يكن في جسمه ذلك . فإذا صح أن جنسهما جنس واحد ، فإن أوجب اختلاف
الفاعلين فبأن يوجب اختلاف الأجناس اختلاف الفاعلين أولى . ومتى لم يوجب
ذلك في الأجناس المختلفة ، فبأن لا يوجب فيما ذكرناه من الخير والشر أولى .
وبعد فتى صح وقوع الجنس والجنسين من الفاعل الواحد ، والخير والشر

(١) حالهما بالشهوة ونفور النفس : حالهما في الشهوة ونفور الطامع خ

قد يرجعان إلى الجنس الواحد ، فيجب صحتها من الفاعل الواحد ؛ وفي ذلك إبطال ما قالوه . ومتى صح كون الواحد مناعا بالشئ جاهلا بغيره ، مریدا بالشئ . كارها لغيره ، وإن كان الموصوف واحدا ، فهلا صح أن يقع منه الخير والشر ، وإن كان الموصوف واحدا ؟ فإن قالوا : إذا استحال كون المتحرك ساكنا ، والمجتمع مفترقا ، والنافع ضارا ، والمؤلم ملذا ، واستحال كون الموجب ٥ للتسخين موجبا للتبريد ، والموجب للتسويد موجبا للتبييض ، فهلا قلتم باستحالة كون الأصل الواحد ملذا مؤلما وخيرا شريرا ؟ قيل له : إنما استحال كون المتحرك ساكنا ، لأن ما به يتحرك ويسكن يتضاد على المحل ، فلذلك لا يصح ذلك فيه ، واستحال كون الجسم مجتمعا مفترقا للمل ما ذكرناه الآن ، لأن الاجتماع ، وإن كان لا يضاد الاقتراق على الحقيقة ، فهو يضاد ما يحتاج الاجتماع في الوجود إليه ١٠ من المجاورة ، فلذلك استحال ذلك فته . وأما كون النافع ضارا ، فلا يتمتع في حين وفي حى واحد في حالين ، لصحة اختلاف الشهوة والنفور فيهما . وأما في الحى الواحد في حالة واحدة فيستحيل لأمر يرجع / إلى استحالة كونه مشتبها له ونافر الطبع عنه .

٢١٢ و

وكذلك القول في كون الشئ الواحد مؤلما ملذا . فأما المعنى الواحد فإنما ١٥ لا يصح كونه موجبا للتسخين والتبريد ، لأن ما يسخن الشئ به من الحرارة يضاد ما يبرد به من البرودة ، فلذلك يستحيل كون الشئ الواحد موجبا لتسخين الجسم وتبريده . هذا هو الأصل في التبريد والتسخين ، وإن كان يستعمل في التعارف التبريد في الثلج ، إذا علت^(١) أجزاءه على الماء وغيره ، والتسخين في النار إذا غلبت أجزاءه على ما يسخن بها . وعلى هذا الوجه يستحيل في الشئ ٢٠

(١) علت : غلبت خ .

الواحد أن يسخن ويبرد ، لأنه يستحيل أن يوجب اختلاطه بالماء كلاً^(١) الأمرين لاستحالة كونه على كلاً^(٢) الصفتين .

فأما ما يوجب التسويد فإنه يستحيل أن يوجب التبييض لكون الموجب لهذين الأمرين ضدّين ؛ ومن حق ما أوجب الصفة إيجاب العلل للمعلول أن يقتضى تضاد موجه تضاده .

وليس كذلك حكم الفاعل للخير والشر ، لأنه يفعل ما يفعله باختياره ، لا أن ذاته توجب ذلك إيجاب العلل للمعلول . فغير منكر أن يكون الفاعل الواحد يفعل الخير والشر .

واعلم أن الخير والشر لا يتضادان على الفاعل ولا على الجملة الواحدة الحية ولا على المحل . فلا وجه يمنع من كون الفاعل فاعلاً لهما جميعاً في حال واحدة .

يبيّن ذلك ما قدمناه من أن نفس اللذة قد تكون ألماً ولا يمتنع / أن يجتمع في المحل الواحد ما يلتذ به أحد الحيتين ويألم به الآخر من الطعم والرائحة ، ولا يوجب سائر ما يلتذ به ويألم به الحي مناً حالاً ؛ فيقال إنه يتضاد عليه . فقد ثبتت صحة ما قدمناه . وإنما لا يصح من الفاعل الواحد أن ينفع نفسه أو غيره بالشئ . الواحد ويضرها به لما قدمناه من أن ذلك يؤدي إلى كونه مشتبهاً للشئ ، ونافر الطبع عنه ؛ وهذا يستحيل . هذا لو كان الخير هو اللذة والشر هو الألم على ما يظنونه ، فكيف والخير عندنا هو النفع الحسن ، والشر هو الضرر القبيح ؛ ومنى أجرى هذا الوصف على ضرر حسن فعلى وجه المجاز . فإذا صح ذلك ، ثبت أنه لا تضاد بينهما في الحقيقة على كل وجه .

فإن قيل : إن وقوع الخير والشر من الفاعل الواحد يوجب كونه خيراً شريراً ، وذلك يستحيل ، قيل له : إنه لا يمتنع وقوع ذلك منه ، ويوصف بكلا الصفتين

(١ و ٢) الأصل : كلّي .

على جهة الاشتقاق كما يوصف بأنه محرك مسكن بفعل الحركة والسكون في محلين .
فإن قيل : فهذا يوجب أن يصفوه بأنه عادل جائر : فإذا استحال ذلك ،
بطل ما قلتموه ، قيل له : إنه لا يمتنع وصفه بذلك على جهة الاشتقاق
على ما قدمناه .

- ٥ على أن الثبوت لا يصح تعلقها بذلك ؛ لأنها إن كانت لأجل ذلك تمنع من
كون الخير والشر واقعا من واحد ، فيجب أن تميز وقوعه منه في حالين ، وإن
منعته في حالة واحدة . وهذا في أنه يبطل قولهم كاقول بصحة ذلك منه في
حالة واحدة .

- ٢١٣ و / فإن قيل : فيجب على هذا أن يستحق الفاعل الواحد الذم والمدح في
وقت واحد ؛ وإذا استحال ذلك ، علم استحالة وقوع الخير والشر من فاعل واحد ،
١٠ قيل له : متى فعل الخير والشر ، فإن استويا في القدر ، لم يستحق مدحا ولا ذما ؛
لأن المستحق عليهما قد حصل فيه الإيجاب والتكفير ، على ما بينه في الوعيد ،
وعلى ما نقله من حال المسمى إلى غيره والمحسن إليه ، إذا عادل إحسانه وإساءته ؛
وإن كان أحدهما أزيد ، كان بما يستحق عليه من مدح أو ذم أولى على ما نقله
١٥ من حال الجامع بين الإحسان إلى غيره والإساءة إليه .

- وما ذكرناه من أن الفاعل الواحد قد يفعل الخير والشر إنما أشرنا به إلى
الفاعل من لأنه موضع الخلاف ؛ فأما القديم تعالى ، فإنه يتعالى عن فعل الشر في
الحقيقة . فأما الآلام ، فإنه عز وجل قد يفعلها على وجه يحسن عليه بأن تكون
مستحقة كالمقاب الذي يفعله في الآخرة أو يأمر بتعجيله في الدنيا ، وكالأمراض
التي يفعلها للاعتبار بشريطة التمويض ، ولا يفعل المضار لدفع ضرر عن المضرور
٢٠ أقدمته على إزالة الضرر عنه من غير ضرر . فليس لأحد أن يعقب ما ذكرناه

على سبيل الإطلاق من أن الفاعل قد يفعل الخير والشر بأن يحمل ذلك منا على أنا أردنا به القديم سبحانه . على أن الواحد منا قد يفعل الحسن والقيح في حالة واحدة ، وقد يسيء ويحسن في حالة واحدة ، وإن لم يحسن أن يذم ويمدح في حالة واحدة ؛ فحمل أحد الأمرين على صاحبه لا يصح / وقد ألزمهم شيوختنا ، ٢١٣ ظ
 ٥ رحمهم الله ، القول بقيح الأمر والنهي والذم والمدح مع علمنا بحسنهما في القول . وذلك أن الأمر على قولهم إنما يحسن للنور لأنه الذي يقع منه الخير ؛ والنهي لا يصح إلا للظلمة ، لأنها تختص بفعل القبيح ؛ وهما جميعاً مطبوعان على الخير والشر لا يصح منهما الانفكاك منه ؛ فيجب قبح أمرهما ونهيهما كما يقبح في رجلين رُميا من شاطئ في حال نزولهما في الجو أمر أحدهما بالنزول ونهي الآخر عنه ، ١٠
 لما كان النزول فيهما مما لا يصح لهما الامتناع منه . وإذا قبح الأمر والنهي ، قبح الحذر والذم لما له قبح الأمر والنهي .

وهذا الكلام في الديبانية في النهي والذم خاصة ؛ لأن عديم أن الظلمة موات لا تعلم ولا تعقل ؛ فيجب أن لا يحسن نهياً لأمرين : أحدهما أنه لا تعقل النهي ولا تعلمه . والثاني أن الشر يقع منها بطبعها . ولا فصل بين من أجاز النهي عن الشر مع هذا القول وبين من أجاز نهى الجواد وأمره وأمر الزمن بالسعي ونهى الإنسان عن الطيران في الهواء . فقد صح أن هذا ^(١) واضح السقوط . ١٥

فإن قالوا : إن النور وإن وقع الخير منه بطبعه فقد يصح أن يتصرف من خير إلى خير ؛ لأن ضروب الخير كثيرة ؛ فلا يصح ما ألزمناه ^(٢) ، قيل له : إن جنس الخير عندكم جنس واحد ؛ لأنكم إن قلتم باختلافه لزمكم إثبات فاعلين له

(١) فقد صح أن هذا : وهذا غ .

(٢) ألزمناه : ألزمونا به غ .

٢١٤ و

مختلفين ، وإن كان فاعله واحدا ، فيجب صحة كون الفاعل للخير والشر واحدا ، وإذا صح أنه جنس واحد ، صح ما / قدمناه على أنه إن ثبت أنه يختار خيرا على خير ، فهلا صح أن يختار خيرا على شر ؟ وذلك يبطل قولهم إنه لطبعه لا يفعل إلا الخير . على أنه كان يجب ، على مذهب المتأينة ، أن يكون حسن أمرنا للنور حسن أمرنا لواحد منا ، بل كان يجب أن يكون للأمر بالحسن الذي لا يرتاب بحسنه ٥ هو أمر هذه الأنوار المضئية دون الواحد منا ، لأنه لا أحد منا إلا وهو ، تخرج من الأمرين . وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما يذهبون إليه .

وقد ذكر في الشرح ^(١) أن التوبة لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يجعلوا النور والظلمة مديرين للعالم ، ويجعلون العالم معنى ثالثا على ما ذهب إليه المرقيونية ، فيكون وجه كلامهم إن تكلموا في حدوث العالم ونفى المديرين القديمين بما تقدم ١٠ من كلامنا ، أو يقولوا في العالم إنه مزاج من النور والظلمة ، وليس بمعينين غير العالم ، فما دللنا به على حدوث الأجسام يبطل مذهبهم .

والذي حكاه ^(٢) عن المرقيونية لا يصح ، لأنهم لا يذهبون إلى أن العالم أصل ثالث . لأن من قولهم إنه مزاج من الظلمة والنور ، والأصل الثالث على ما حكيناه عنهم ، ولا يثبتون الأصل الثالث مديرا لهما جميعا ، بل من قولهم إن النور أعلى ١٥ حالا منه ، وإنه يدبره ويخلصه من الظلمة . والذي ألزمهم من أن ما ذكرناه من حدوث الأجسام ونفى قديم ثان يبطل قولهم فقد بينا صحته فيما تقدم .

وقد ألزمهم السلف ، رحمهم الله ، مسائل بينوا بها انتقاض قولهم . فما ألزمهم أن قالوا لهم : حدثونا عن القائل إنه ^(٣) ظالم شرير باغ / على النور ، من هو ؟ فإن قالوا : النور ، ألزمهم إضافة الكذب إليه ، لأنه عديم بالضد من هذه ٢٠

ظ ٢١٤

(١) لعل المقصود شرح الأصول الحجة .

(٢) هذا يستبعد أن يكون المرحوم المذكور من تأليف الأضى . (٣) إنه : أنا خ .

الصفات ، وإن قالوا : هو الظلام ، قيل لهم : أفصدق فيما قاله أم كذب ؟ فإن قالوا : صدق في قوله ، أضافوا الصدق إليه ، وعندهم أن الصدق والعلم من النور ، وإن قالوا : كذب ، قيل لهم : فيجب أن لا يصح من أحد أن يصدق في هذا الخبر على وجه .

٥ ويجب إذا قال : إني قتلت النفس المحرمة ، أن لا يكون صدقا منه أيضا . ولا فرق بين من أنكر ذلك وبين من أنكر وجود صدق في العالم . ويجب أن يكون من أظهر مذهب التوبة فقتل عليه ظلما ، لأن إظهاره عليه أعقبه القتل ، والحق يؤدي إلى القتل . فإن قالوا : إنه وإن صدق في هذا القول ، فمن حيث قصد بالصدق الاستهزاء ، كان مذموما ، قيل لهم : إن الصدق لا يجوز أن يقبح عندكم لمعنى ، كما لا يصح أن ينقلب الخير شرا والخير شريرا ، فالتعلق بما ذكرتموه لا يصح .

١٠ ومما أزموم أن قيل لهم : خبرونا عن نفي أن يكون ثنويا ولعن أهله ، وتبرا منهم ، ثم قال بذلك على وجه يعرف قصده فيه من هو ؟ فإن قالوا : إنه النور ، أضافوا إليه الباطل ، وإن قالوا : إنه الظلمة ، أضافوا إليها الحق ؛ وذلك ينقض مذهبهم .

١٥ ومما سئلوا عنه أن قيل لهم : خبرونا عن قتل ثم ندم وتاب من هو ؟ فإن قالوا : إن القاتل في الحقيقة لا يجوز أن يندم ويتوب ، قيل لهم : فيجب أن تكون هذه التوبة قبيحة ؛ لأنها ندم على غير ذنب ، بل ذلك مما لا يكاد يقع من عاقل ، لأنه مع علمه أنه لم يقدم على جرم لا يصح أن تقع منه التوبة . وعندهم أن النور يعلم من نفسه أنه لا يقدم على القتل فإذا لا يصح وقوع التوبة منه ^(١)

فإن قالوا : إن التائب جزء من الظلام غير القاتل ، والتوبة قبيحة منه ، قيل له : إن القاتل يعلم من نفسه في حال القتل أنه القاصد إلى القتل ، ووقع ذلك بحسب قصده . ويعلم في الثاني أنه النادم ، وإذا كان الحال هذه ، فلا فرق بين من قال إن القاتل لا يصح أن يكون تائباً وبين من قال إن المتحرك لا يصح أن يكون ساكناً في حال أخرى ونفى كون الشيء الواحد قائماً قاعداً مجتمعاً مفترقاً في حالين .

وبعد ، فإنه يجب إذا قال القاتل : إني تائب من كل قتل كان مني ومن كل فساد أن يكون ذلك من فعل القاتل لا محالة . لأنه لم يعين ما تائب منه ، فلا يصح أن يعترض فيه بما تقدم . فإن قالوا : إن التوبة وقعت من القاتل في الحقيقة وهو النور ، فقد أضافوا القتل إليه ، وذلك ينقض مذهبهم . وإن قالوا : إنه الظلمة . فقد أضافوا التوبة إليها ، وفي ذلك نقض المذهب .

ومما سئلوا عنه أن قيل لهم : خبرونا عن المعتذر من جرمه ، من هو ؟ فإن قالوا : غير الجرم ، كلوا فيه بما قدمناه . وإن قالوا : إنه الجرم ، لم يخل من أن يكون النور ؛ فذلك يوجب إضافة الجرم إليه ، أو الظلمة وذلك يوجب إضافة الاعتذار إليها . وفي ذلك نقض مذهبهم . وقد قال بعضهم : إن المعتذر غير الجرم وهو بمنزلة من جنى غلامه على غيره فاعتذر إلى المجنى عليه من جنابة غلامه أو بمنزلة الراكب للدابة إذا رحمت رجلاً فيعتذر إليه من ذلك أو بمنزلة اعتذار الوالد من جنابة ولده ، فيقال لهم : إن من ذكرتموه / ليس يعتذر من فعل غيره في الحقيقة وإنما يتوجع مما لحق المجنى عليه ويورد عليه ما هو بصورة الاعتذار تطيباً لنفسه . وكل عاقل يفصل بين هذا الصنيع وبين الاعتذار في الحقيقة . وبعد ، فإن هؤلاء ، إنما حسن ذلك منهم ؛ لأن تلك الجنابة قد أثبتت عن

تقصير كان منهم في تأديب الغلام والولد وفي سوق الدابة ، من حيث كانوا هم المصرفين للجاني ، فيصير الفعل الواقع منه كأنه واقع منهم . ولذلك لا يصح أن يعتذر الرجل من جناية من لا تعلق بينه وبينه على وجه . ولا يمكن أن يقال ذلك في اعتذار الظلمة من جناية ظلمة أخرى ، لأنها ليست بمصرفة لتلك الظلمة ولا لها بها تعلق ، ولا يصح أن يقال ذلك في اعتذار النور من جناية الظلمة ، لأنه لا تعلق بينه وبينها ^(١) ، ولأن النور الممازج كالمأسور للظلمة ؛ ولذلك إذا تمكن من الخلاص تخلص من الظلمة ، فالظلمة كالمستولية عليه لا أنه مستول عليها ، فيجب أن يكون اعتذاره من فعلها بمنزلة اعتذار الوالد من فعل ابنه ، والغلام من فعل سيده . والمثال الذي يليق بذلك ضد ما قالوه .

١٠. ومما سئلوا عنه أن قيل لهم : خبرونا إذا علم الإنسان أنه قد جار على زيد اليوم وأساء إلى خاله بالأمس ، أليس ذلك علم في الحقيقة ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : فما أنكرتم أن من علم أنه عدل على غيره وأحسن إليه أنه ^(٢) يصح أن يكون عالماً في الحقيقة ، وذلك يؤدي إلى أن لا يكون في العالم علم ^(٣) بفعل قد فعله على وجه من الوجوه ؟ ولا فرق بين من قال ذلك / وبين من قال إن الذي حضر اليوم غير الذي غاب بالأمس ، والذي سكت الآن غير الذي تكلم من قبل ، والذي التحى غير الذي كان أمرد من قبل ، والذي فارق مكانه غير الذي كان فيه ، وذلك أعظم من مذاهب أصحاب التجاهل .

فإن قالوا : لو جاز أن يكون الذي أساء هو الذي أحسن ، لصح أن يكون المبرّد هو المسخن ، قيل لهم : لو صح أن يكون المتكلم هو الذي كان ساكتا

(١) وبينها : وبينه م .

(٢) أنه : لا غ .

(٣) علم : عالم غ .

والمتحرك هو الذى كان ساكناً، لصح أن يكون المبرد هو المسخن ، فإن لم يوجب ما عارضناكم به ذلك ، لم يوجب ما ذكرتموه . وبعد ، فإن ما أنكره أظهر مما استشهدوا به ، لأن العلم بأن الذى أخذ مال غيره وظلمه هو الذى كان قد أحسن إليه من أوائل العقل يعرفه أحدنا من نفسه ومن غيره ، فالعلم بأن المسخن لا يصح أن يكون مبرداً ألطف منه ، فمن أنكر الأوضح ، لم يمكنه ٥ التعلق بالأخفى^(١) ، وكان كمن^(٢) يناظر أن يلزمه ارتكاب الأمرين والتسوية بينهما . وبعد ، فإن المسخن لا يتمتع أن يكون هو المبرد فى حالين ، فيجب أن يجوزوا كون المحسن اليوم هو المسىء بالأمس ، فقد صح لزوم ذلك لهم على كل حال .

- وما يبين فساد قولهم أن الحوادث فيها لذة محضة وألم محض وفيها ما يؤدي إلى أحدهما وفيها ما يؤدي إليهما جميعاً ، فيقال لهم : أليس قد يؤدي الشئ ١٠ الواحد إلى لذة وغم وسرور ؟ فإن أبوا ذلك ، بين لهم ما لا يحصى كثرة من أمثله نحو من غصب رجلاً ما لا يفسر بأخذه وانتفع واغتم الآخر المصوب منه بذلك وألم إذا كان محتاجاً إليه . وكذلك استرجاع المصوب منه ماله ، ومثل مرض الغاصب وضمه / عن منع المصوب منه عن أخذ ما غصب منه ؛ لأن ذلك ٣١٦ ظ
- يسر المصوب منه ويغم الغاصب ، ومثل الخبر عن المطلوب أنه فى الدار ؛ ١٥ لأن ذلك إذا كان صدقاً ، أدى إلى سرور الطالب لقتله لشقاء غيظه وإلى ضرر المطلوب وغم به من حيث يؤدي ذلك إلى قتله ، ومثل الطعام الذى يضر العليل أكله وينفع الصحيح ، وكذلك إدراك الرائحة ، ومثل الضوء الذى يتأذى به من يريد الاستتار عن عدوه وينتفع به طالب الطريق ، ومثل الحر الذى يتأذى به المحرور وينتفع به المقرور ، والبرد الذى يتأذى به ٣٠

(١) الأصل : بالأخفا . (٢) كمن : لمن م ، خ .

المقروور وينتفع به المحرور ، ونظائر ذلك تكثر ، فيقال لهم : إذا كان ذلك مؤديا إلى التذاذ الحى وتألمه أو إلى غمه وسروره أو التذاذ واحد وتألم آخر ، فمن الفاعل له ؟ فلا يخلو القول فيه من وجوه . إما أن يقولوا : لا فاعل له ، أو إن فاعله النور أو الظلمة ، أو إن له فاعلا ثالثا . فإن قالوا : لا فاعل له ، لزمهم مثله في كل خير وشر ، وفي ذلك إبطال طريقهم إلى القول بالاثنين . وإن قالوا : فاعله النور ، نقض قولهم إنه لا يضاف إليه ما يؤدي إلى ألم وغم . وإن جاز ذلك فيه ، جاز أن يضاف نفس الألم والغم إليه ؛ لأن ما أدى إليهما في حكمهما . وإن قالوا : إن فاعله الظلمة فقد أضافوا إليها ما يؤدي إلى سرور ولذة ؛ وتجويز ذلك يوجب تجويز إضافة اللذة والسرور إليهما . وإن قالوا : / إن له فاعلا ثالثا ، ٣١٧ و
نقضوا قولهم بالاثنين . ١٠

وأما المرقونية فإن إضافتها ذلك إلى الثالث لا تصح ؛ لأن من قولها إن الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة ، فما أدى إليهما يلزمهم إضافته إليهما . ومضى أضافوا ذلك إلى الثالث ، لزمهم إضافة كل خير وشر إليه ، وفي ذلك إخراج النور والظلمة من أن يقع منهما شيء لطبعهما . وعلى هذا الوجه يلزمون الكلام في الظلمة إذا أرادت التشبث بالنور وتشبثت به ، لأن ذلك يؤدي إلى فرحها وغم النور ولذلك قالوا : إن الظلمة تطلب التشبث عند نظرها إلى صفاء النور وطيب ريحه وإن النور يطلب التخلص منها . وكذلك القول في التخلص النور من الظلمة لأن ذلك يوجب مدحه واغتمام الظلمة . وهذه طريقة بينة في هذا الباب . ١٥

ويقال لهم : أليس المرید للخلاص هي الجملة ، وكذلك الكاره ؟ فإن قالوا : إنها الجملة ، فقد أضافوا الشر والخير إليها ؛ وإن قالوا : إن المرید بعض الجملة ، والكاره ٣٠

بعض آخر ، لزمهم أن تكون الجملة مرئدين . وأن لا تتصرف بإرادة^(١) واحدة .
ويلزمهم على طريقهم أن لا تحصل للجملة الحية منا صفة واحدة ، وأن
لا يجوز خروجه عن صفة قد استحقها ، وأن يستحيل وقوع الفعل الواحد منها ،
وأن لا يوجد في العالم من أحسن ثم أساء ، أو علم ثم جهل ، أو عدل ثم ظلم ،
أو أراد الشر ثم ندم ، أو وعد فأنجز ثم وعد فأخلف ؛ وما أدى إلى جحد ذلك
مع ظهوره بحجب القضاء بفساده .

على أنه يلزمهم إن قالوا إن حيز^(٢) النور غير حيز الظلمة ، ولا بد لهم من ذلك ؛
لأنه إن كان حيزها واحداً فليس هناك تمازجة جوهر لجوهر . فإذا لم يكن هناك
مجاورة ، فهما جوهر/ واحد في الحقيقة ؛ وذلك يوجب عليهم القول بأنهما فاعل
واحد ؛ وذلك نقض مذهبهم .

ظ ٣١٧

١٠

ويقال لهم : فيجب أن يفصل النور بينه وبين ما جاوره من الظلمة ؛
لأن من صفته العلم بطبعه ، كما أن من صفته فعل الخير . وهذا يوجب أن يعلم
أحدنا إذا أحسن من المحسن ويفصل بينه وبين غيره من أجزاء الظلمة . ويجب
على هذا الوجه أن يجب الذي يقع الخير منه وهو بعض جلته خروجه من جلته
ومفارقة لها ليتخلص من المزاج . وذلك مما يعلم الإنسان من نفسه خلافه .
ويقال لهم : خبرونا عن الحى ، أي يجوز خروجه من كونه حياً ؛ فإن أجازوا
ذلك ، لزمهم أن يكون حياً لمعنى : ولزمهم تجويز خروج النور من كونه نوراً
وكونه خيراً ، كما جاز خروجه من كونه عالماً حياً ، وإن كان كل ذلك للطبع ؛
وإن لم يجوزوا خروجه عن كونه حياً ، فيجب أن يكون في كل وقت وجد
حساساً درآكاً عالماً مميزاً كبر الآن .

٢٠

(١) بإرادة : إرادة م . (٢) حيز . . . حيزها : خير . . . خيرها م

- وهذا يؤدي إلى أمرين فاسدين : أحدهما أنه يوجب أن يكون الواحد منا ذا كراً لساير أحواله ^(١) . وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوختا ، رحمهم الله ، أن يكون النور الممازج يذكر من نفسه حال خلاصه وحيث كان مبايناً غير مأسور كما يذكر المحبوس في السجن الوقت الذي لم يكن محبوساً فيه ، ويفصل بين حاله الآن وبين حاله من قبل ، على منهاج ما ألزموا أصحاب التناسخ على قولهم بأن الطفل كان مكلفاً من قبل ثم نُسخ . والوجه الثاني أنه يلزمهم نفى الموت / ومن قولهم أن الظلمة ممتدة صارة . وقد علمنا أيضاً من غير جهة ، وافقتهم حدوث الموت وخروج الحى من كونه حياً ، فيقال لهم : خبرونا عن هذا الموت . هو ^(٢) من فعل النور في نفسه ، أو في نور غيره ، أو في ظلمة هو ، أو من فعل الظلمة في نفسها ، أو في ظلمة أخرى ، أو في النور؟ لأنه لا يمكنهم أن يقولوا : إنهما يفعلانه في شيء ليس بنور ولا ظلمة ؛ فقد علم أن الموت نفوت معه اللذات أجمع ، فلا يمكن أن يقال إنه خير . فيجب أن يكون إن فعله النور أن يكون فاعلاً للشر . وإن قالوا : إنه كما يفوت معه اللذة فكذلك يفوت معه الألم والغم ، قيل لهم : فيجب أن يكون خيراً شراً وأن لا يصح أن يفعله نور ولا ظلمة . وكذلك إن قالوا : إن الظلمة تفعله ؛ فيلزمهم على كل حال أن يكون النور قد مات أو الظلمة قد ماتت ، وفي ذلك نقض قولهم إنهما حيّان لطبعهما . وإذا جاز ذلك فيهما جاز خروجهما من جوهرهما وطبعهما ، وذلك يهدم القول بالثنية .
- وبعد فإنه يلزمهم إذا وصفوا الظلمة بأنها حية أن يصفوها بصفة الإدراك والعلم والقدرة ^(٣) ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربتة ، على ما يهذون به ، فيقال لهم : إذا

(٢) هو : - م .

(١) أحواله : أجزاءه م

(٣) والقدرة : - م .

- جاز أن تساوى النور في كونها حية عالمة ، فبلا صح أن تساويه في كونه خيراً
فاضلاً ، وفي ذلك إبطال مذهبهم . ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور
٢١٨ ظ بكل ما يصفون / به الظلمة والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث
سوا بينهما في كونها حيتين عالمتين مدركتين فاعلين ، وفي ذلك هدم
مذهبهم ، ويلزمهم إبطال قولهم بتباينهما ؛ لأن حالهما إذا كان متساوياً
من كل وجه ، فيجب امتزاجهما أبداً . ويلزمهم لقولهم بخروجهما من التباين
إلى الامتزاج أن يجوزوا عدمهما ، وإن كانا قديمين ، وعجزهما ، وإن كانا
قادرين لطبعهما واقلاب طبع كل واحد منهما عما هو عليه ، فيصير الخير
منهما شريراً والشرير خيراً ، كما جوزوا الامتزاج بعد التباين والتباين
بعد الامتزاج . على أنه يلزمهم إذا أثبتوها فاعلين أن يكونا قادرين . وإذا
كانا كذلك ، فيجب أن يقع الفعل منهما باختيارهما ، لأنه ليس وقوع
الفعل لا من فاعل بأبعد من وقوع فعل لا من مختار إذا كان عالماً^(١) . ومتى قالوا
إن الفعل يقع بالطبع أريناهم أن في الأفعال ما يقع بحسب اختيار الفاعل وكنههم
بما تقدم ذكره على أصحاب الطبائع . على أن أحداً قد يؤثر الفعل على ضده
ويترك الفعل إلى خلافه مما كان يصح أن يفعله ؛ وفي ذلك إبطال القول بالطبع .
١٥
على أن من قول بعضهم أن النور الممازج للظلمة ، إذا غلبت الظلمة وطال
مكثه ، وقع منه الشر ، وذلك يوجب عليهم جواز وقوع الشر من النور والخير
من الظلمة ، ويبطل سائر ما يتعلقون به من أن ذلك يقع منهما بالطبع ، فلا يجوز
٢١٩ و تغييرهما عما يقتضيه طبعهما ، ويلزمهم أن يجوزوا غلبة النور على الظلام ، فيقع منه /
الخير . وتقضى سائر ما ألزمناهم يطول ، وما أوردناه منه ينبه على ما تركناه .
٢٠

فصل

في ذكر شبههم والجواب عنها

أحد ما تعلقوا به أن الخير والشر يستحيل ، مع تضادّهما ، وقوعهما من فاعل واحد ، كما يستحيل أن يحصل التبريد والتسخين بالشئ الواحد والتبييض والتسويد بالشئ الواحد . واستدلوا على أن الخير يضاد الشر بمثل ما يعلم به أن السواد يضاد البياض والبرودة تضاد سخونة ، وهو استحالة اجتماعهما . قالوا : فإذا وجب إثبات فاعلين لها ، ولم يصح إثبات محدث للعالم سواء ، فيجب إثبات أصلين قديمين على ما قلناه .

الجواب أنا قد بينّا من قبل أن الخير لا يضاد الشر ، وأن الشئ الواحد قد يقع على وجه يكون خيرا ، وكان يصح وقوعه^(١) على خلافه فيكون شراً ، إذا أريد بالخير والشر اللذة والألم أو أريد به الحسن والقبيح ؛ وبينّا أن الشر في الحقيقة هو الضرر القبيح والخير هو النفع الحسن ، وأن الألم لا يوصف بأنه شرّ لكونه ألماً ، ولا النفع يوصف بأنه خير لكونه نفعاً ؛ وبينّا أنهما لا يتضادّان على جملة ولا على محل ولا على الفاعل . وفي ذلك إسقاط تشبيههم ذلك بالتبريد والتسخين . على أنا قد بينّا أن الذات الواحدة إنما استحال وقوع التسخين والتبريد بها ؛ لأن وقوع ذلك موجب ، فلا يصح حصول كلا الصفتين عنها وكذلك التحريك والتسكين والخير والشر / يقعان من الفاعل باختباره ؛ فلا يتمتع في حال واحدة أن يفعل الخير بإحدى يديه والشر بالأخرى . وبعد ، فإن تضاد ذلك يمنع من فعله لها في حالة واحدة ولا يمنع ذلك في حالين ، كما يجوز

(١) وقومه : أن يفعل ٢ .

في الجسم الواحد أن يبرد بعد كونه مسخنًا إذا تغيرت الأعراض عليه ؛ وإنما لم يصح أن توجب الذات الواحدة كون المحل محركا مسكنا في حالين ؛ لأن العلة لا يجوز أن توجب صفتين ضدّين لما في ذلك من قلب جنسهما ومتى عنينا بالمبرد نفس البرودة ، لم يصح أن يكون هو المسخن لهذه العلة . وإذا أريد به الجسم كالتلج والنار ، صحّ فيه ما قدّمناه . على أن الفاعل الواحد ، إذا جاز أن يحرك ويسكن ، ويجمع ويفرق ، ويقوم ويقعد ، ويعلم ويجهل ، إما في حال واحدة أو في حالين ، وفارق حاله حال وقوع^(١) التبريد والتسخين بالشئ الواحد ، فهلا جاز أن يفعل الخير والشر ويفارق حاله فيهما حال التبريد والتسخين ؟ وأكبر ما يجب من سؤلهم تسليم تضاد الخير والشر ؛ وذلك لا يمنع من كون فاعلهما واحدا ؛ لأن الفاعل الواحد قد يفعل الضدّين بعضويه في حال واحدة وبعضو واحد^(٢) ١٠ في حالين .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أن كون الفاعل الواحد خيرا شريرا يتنافى كتنافى كونه عالما بالشئ جاهلا به ، فيجب أن يكون الفاعل للخير غير فاعل الشر .
الجواب أن كونه خيرا يفيد كثرة وقوع الخير منه وكونه شريرا لا يفيد إلا كثرة وقوع الشر منه / وقد بينا من قبل صحة وقوعهما جميعا من فاعل واحد ، نحو أن يتصدق بإحدى يديه ويلطم غيره بأخرى ، وبيننا أن ذلك لو تنافى في حال لم يتنافى في حالين ، كما لا يتنافى كونه عالما جاهلا في حالين ، وبيننا أن ذلك بمنزلة كونه محركا مسكنا وجامعا مفرقا وقاعدا قائما ومريدا كارهيا ، فإذا لم يتناف ذلك

و ٢٢٠

(١) وقوع : م

(٢) بعضو واحد : - خ .

في حال أو في حالين ، فيجب أن يجوزوا مثله في كونه خيراً شريراً . وفي ذلك إسقاط السؤال . ومتى صح وقوعهما جميعاً منه على ما ذكرناه ، جاز أن يكثر من الشر ومن^(١) الخير أيضاً ، ويكون خيراً شريراً لإكثاره منهما ، كما جاز أن يفعلها ، وإن لم يكثر منها .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو صح كون الفاعل الواحد خيراً شريراً ، لصح كونه بمدحاً مذموماً مستحقاً للتعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة ، فإذا تضاد ذلك ، وجب استحالة كونه خيراً شريراً ، فيجب لذلك إثبات فاعلين وأصلين أحدهما يكون منه الخير والآخر يكون منه الشر .

- ١٠ الجواب أنا قد بينا من قبل أن ماله استحالة كونه مستحقاً للمدح والذم والتعظيم والإهانة لا نحيل كونه خيراً شريراً في حالة واحدة ، لأن ذلك يتنافى وجوده من جهة مستحق واحد لأمر يرجع إلى استحالة قصده إلى كلا الأمرين وليس كذلك صحة وقوع الخير والشر منه في حالة واحدة . وقد بينا أن وقوع الخير والشر منه لا يوجب استحقاق المدح والذم ، لأنه لا يمتنع وقوع الإيجاب فيهما فيخرج من^(٢) أن يستحقهما جميعاً / لتساويهما أو أن يستحق أحدهما لزيادة
- ١٥ الآخر عليه ، وبيننا أن تعلقهم بذلك يوجب عليهم تجويز وقوع الخير والشر من الفاعل الواحد في حالين . ومتى أحالوا ذلك بأن الخير يقع بالطبع والشر يقع بالطبع ، فلا يصح في ذات واحدة أن تختص بكلا الطبعين ، قيل لهم : هلا جاز ذلك كما جاز أن يختص بطبع واحد يقتضى التباين ثم المزاج والمزاج ثم الخلاص والحركة

(١) ومن : أو من م .

(٢) عن : م .

ثم السكون ؛ وبعد فقد يتنا أن الفعل لا يصح وقوعه بالطبع ؛ ولا بد من أن يقع بالاختيار . وكل ذلك يسقط ما قالوه .

ولسنا نحيل كون الفاعل الواحد ممدوحا مذموما ، وإنما نحيل كونه مستحقا لكلا الأمرين . ولذلك يصح من أحد الرجلين أن نذمه ومن الآخر أن نمدحه ؛ وذلك يسقط كل ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا: إذا صح لكم إثبات قديم لا يجوز وقوع الشر منه ، ويختص بوقوع الخير منه ، فإلا صح ما قلناه في الأصلين ، وأن أحدهما يختص بوقوع الخير منه ، والآخر بوقوع الشر منه ، وأن يستحيل أن يقع من كل واحد منهما ما يجوز أن يقع من الآخر ؛

- الجواب : أن القديم تعالى يجوز أن يفعل الآلام والملاذ ؛ فقد أجزنا أن يفعل ما يسمونه خيرا وشرًا . على أنه يصح منه وقوع^(١) الشر في الحقيقة عندنا ؛ وإنما لا يؤثره ولا يختاره لكونه عالما غنيا . وذلك يسقط تعلقهم بذلك ، لأنه يلزمهم تجويز وقوع الشر من النور وأنه لا يختاره . / وفي ذلك إبطال قولهم إنه خير لطبعه وإنه ضد للشرير . على أن الفاعل منا قد ثبت أنه يفعل الخير والشر ويقصد إليهما ، فلم صاروا بأن يحملوا قولهم على ما يقولونه في القديم تعالى ، وإن كانوا لا يقرون به بأولى من أن يحمله على الواحد منا في الشاهد ، وذلك ينقض مذهبهم .

و٢٢١

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أن النور والظلمة يحدث فيهما ومنهما فعل ، فإنهما لا يفعلان لغيرهما ولا لداخل يدخل عليهما . فيجب أن يقع ذلك منهما لأنفسهما ولجواهرهما . وهذا يوجب ما ذكرناه من وقوع الخير والشر منهما طباعا .

الجواب : أنا قد بينّا أن النور والظلمة لا يجب كونهما فاعلين ولا يصح ذلك منهما^(١) أصلا ، وبينّا أن الفاعل يفعل لكونه قادرا ويقدر إذا كان جسا لأجل معنى ، لو عدم لخرج^(٢) من كونه قادرا ، وبينّا أن الفاعل منا يفعل بالاختيار لا بالطبع ، وبينّا أن الخير والشر جميعا يقعان منه ، وكل ذلك يسقط ما قالوه .

وبعد ، فإن ما ذكروه ، لو صح ، لم يمنع من إثبات قديم واحد أحدث الظلمة والنور وطبعهما على الوجه الذي ذكروه . فلتوصل بما قالوه إلى أصلين قديمين لا يصح .

شبهة أخرى لهم

قالوا : الذي يدل على أن الأشياء من أصلين متضادين أنا وجدنا الأجسام على ضربين : إما أن تكون ذوات ظل ، أو لا ظل لها . وقد وجدنا الأبدان الغليظة ذوات الظل ، لأنها تنفي الضياء بظلمتها الذي تطرحه ، ولا / ينفي الشيء . ٢٣١ ظ
إلا ما ضاده . ومتى لم يكن لها ظل ، بل وجب بوجودها نفي الظل ، كالشمس وغيرها ، علم أنه يضاد الظلمة ، فلمنا أن الأول ظلام ، والثاني نور ، ولم يكن في الأجسام ثالث سوى هذين ، فحملنا الأشياء من هذين الأصلين ، وأضفنا الخير

(١) منهما : فيما خ .

(٢) لو عدم لخرج : أو عدم الخروج م

إلى النور والشر إلى الظلمة ، لاختصاص النور بالأحوال الحسنة والظلمة بالأحوال القبيحة .

- الجواب أن ما ذكره يوجب اتقسام الأجسام على قسمين ، وليس فيه دلالة على أنهما قديمان ، ولا على أن الخير والشر منهما ، بل لا يدل ذلك على كونهما حيّين أو قادرين أو فاعلين ، فيقال لهم : وما في نفى النور للظلمة وفي نفى الظلمة للنور ما يدل على أن الخير يقع من النور والشر يقع من الظلمة ؟ وما الذى ينكر من اختصاصهما بما ذكرناه ، وإن كانا محدثين مدبرين ؟ وبعد ، فإن هذه العلة توجب أن تكون الأجسام كلها من جوهر الظلمة ، إلا الشمس والقمر ، لأن ما عداها ذات ظل ، وذلك ينقض عليهم . وسق زعموا أن الأرواح التى فى الأبدان من النور، لزمهم أن تكون عالمة بموضعها ومحبة لمفارقتها ٥ . للأبدان التى هى الظلمة ، وذلك مما نعلم من أنفسنا خلافه . على أن ما بيناه من جواز وقوع الخير والشر من واحد إلى سائر ما تقصّيناه يبطل هذا القول ؛ وما دللنا به على حدوث الأجسام وعلى أن الفعل لا يقع إلا بالاختيار ، وعلى نفى الطبع يقطعه / أيضاً .

و٢٢٢

شبهة أخرى لهم

- قالوا : قد وجدنا الشاهد من حقه أن يدل على الغائب ؛ وقد علمنا أن كل ما نجد لا يخلو من نور وظلمة كالميل والنهار ، فيجب أن يدلّا على أمر من جنسهما ، لأنه لا يجوز أن يدلّ الشئ على خلافه ، ولأن الشئ لو دلّ على خلافه ، لدلّ على خلافه من كل وجه ، وهذا يبطل دلالة الموجود على موجود ، فيجب أن يدلّ على جنسه . وهذا يوجب إثبات أصالين : نور وظلمة ، ويوجب القول بأنهما كانا متباينين من حيث علمنا أن النور متى خلا مما يوجب وقوفه فقد صعد ٣ .

١٥

لطبعه ، وكذلك الظلمة ترسب سفلا . فيجب إثباتهما فيما لم يزل متباينين على ما قدمناه .

الجواب أن ما ذكره لا يدل على إثبات أصلين قبل وجود ما وجدناه من النور والظلمة . لأن الشئ لا يدل على مثله ، ولا يجب القضاء لأجل وجوده على وجود مثله من قبل . وقد دللنا على فساد هذه الطريقة في الاستدلال بالشاهد على الغائب من قبل ، وبيننا أن القول بها يؤدي إلى أن يدل الشئ على أمثال لانهاية لها ، وبيننا أن ذلك يستحيل ، وبيننا أن الشئ إنما يدل على غيره لتعلقه به كتعلق الفعل بالفاعل إلى ما شاكله وأن ذلك لا يصح في دلالة النور على مثله ، وذلك يستلزم هذا الاستدلال . على أنه لو دل على مثله لم يوجب كون ذلك المثل قديما ، لأن الفعل يدل على فاعله ولا يدل على كونه قديما ،

٥

١٠

ظ ٢٢٢

فن أين أن الأصلين / قديمان ؟

وبعد ، فإن محصل قولهم أن الشئ يدل على نفسه ، لأن عندهم أن هذا النور هو النور الذي كان من قبل ، وأنه القديم ، فكيف يصح القول بأنه يدل على نفسه ؟ ومتى قال إنه يدل بوجوده الآن على أنه قد كان موجودا في كل حال ، فقد بينا فساد هذه الطريقة على الدهرية

١٥

على أن ما اعتلوا به يوجب عليهم القول بأن النور لم يزل مازجا للظلمة ، لأنه لم يوجد إلا كذلك ، ولم يوجد نهار أيضا إلا ويتعقبه ليل وظلام بحيث هو فيه ، فيجب أن لا يثبتوا النور والظلمة إلا على هذا الوجه . وفي ذلك إبطال قولهم بأنهما كانا متباينين ثم امتزجا .

على أنا لا نسلم لهم أنه ليس في الأجسام إلا النور أو الظلمة ، لأن في الأجسام ما يختص بصفة ثالثة وهو الأكثر منها . ومتى أرادوا بالظلمة ما طرح اخلا والنور

٢٠

ما نفاه ، فذلك منهم غلط في العبارة ، لأن النور المقول عند من يتكلم بذلك ليس هو ما قالوه . على أن الشيء الواحد قد يطرح الظل إذا وجد هناك ما هو أضوأ منه ، وينفى على وجه آخر الظل ، وذلك يتيّن من حال الأجسام . وهذا يوجب عليه القول بأنه ليس بنور ولا ظلمة ، وكل ذلك يبين فساد هذه الملة .

شبهة أخرى لهم

ربما تعلقوا في تصحيح مذهبهم بأن العالم المنقسم إلى النور والظلمة لا يجوز أن يكون له محدث قديم^(١) : لأنه لو كان له محدث قديم ، لم يصح أن يفعل إلا لاختلاف يقع أو دفع مضرة ، وذلك يوجب / كونه جسمًا محتاجًا ، لأن الفاعل لا يعمل كونه فاعلاً إلا على هذا الوجه . فإن قلتم إنه فعل ذلك بالطبع ، لزمكم القول بقديم الأجسام ، وذلك يبطل القول بأن لها محدثًا ، وإذا بطل بذلك وبغيره أن لها محدثًا ، وجب كونها قديمة ، وإذا صح ذلك فيها ، وجب اختصاص النور منها بما ذكرناه والظلمة بما وصفناه . وفي ذلك تصحيح ما نقول به من الأصولين القديمين .

الجواب أن ما تعلقوا به من نفي المحدث قد بينا فيما تقدم فساداه ودللتنا على أن الفاعل قد يفضل الحسن لحسنه ، وأن ذلك موجود في الشاهد ، وأن المحدث لا يصح أن يحدث الأفعال بالطبع ، وأسقطنا كل ما يتعلق به في ذلك . وإذا بطل ما طعنوا به في إثبات المحدث القديم وإثبات الأجسام محدثة ، فقد سقط ما قالوه .

وبعد ، فليس إذا بطل المحدث القديم^(١) ، وجب صحة مذهبهم ؛ بل ذلك يوجب
الشك والتوقف ، إلا أن يبين بدليل متأنف القول بإثبات أصليين قديمين ،
إلى سائر ما يقولونه ، وإلا فليس ما قالوه بأولى من أن يتعلق أصحاب
الطوائف وأصحاب الدهر بمثله في تصحيح مذاهبهم .

وكل ذلك يسقط ما تعلقوا به . ونحن نعطف الآن على ما حكيناه عنهم
فتشير إلى إفساد ما تشبه الحال فيه

فصل

في تتبع ما حكيناه عنهم والكلام في إبطاله

٢٢٣ ظ

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا / فساد ذلك ، لأنه لا يتمتع أن يكون المحدث أحدتها مركبين ، وبيننا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبيننا أن الجسم محدث كالتركيب ، وذلك يطل القول ٥ بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثا ، فن أين أن له محدثا^(١) من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث الشيء من علة ، وقد بينا^(٢) أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثا من علة ، بل يكون حادثا من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك في سائر المركبات ؟

١٠ ومن قال منهم في التركيب إنه ليس بمعنى من ينفي منهم الأعراض ، فقله إنه مركب من شيئين لا يصح ، ويجب أن يكون في التحقيق كأنه قال : إن الشيء مركب من نفسه ، وهذا باطل .

فأما قولهم إنها قديمان ، فقد بينا فساد . وأما قولهم إن حدوث الصنعة والتركيب لا يكون إلا من أصل قديم ، فقد بينا فساد . وبيننا أن الشيء لا يكون ١٥ حادثا من شيء غيره ، وأن المحدث إنما يحدثه باختياره .

وقد حكى عن بعضهم أنه قال في الصنعة والتركيب إنه بعض النور والظلمة ،

(١) محدثا : محدث م ؟ محدث خ

(٢) بينا : ثبت ح .

وهذا يوجب أن يكون الشيء حدث من نفسه . وحدوثه من نفسه وقد كان موجوداً لا يعقل .

وأما من نفى منهم أن يكون التركيب معنى ، فقد بينا فساد قوله . ومن قال إنه معنى سواه ، فقد بينا أنه يجب القضاء بحديثه من محدث مختار . وذلك يفسد قولهم إنه من أصل قديم .

وَأما قولهم إنهما / لم يزالا حساسين درآكين سميعين بصيرين ، فقد بينا ٣٢٤
فيما تقدم أن في الأجسام ما ليس بحى وما يستحيل كونه قادراً فاعلاً عالماً ، وهو على ما هو عليه ، ودللتنا على ذلك بوجوه ، وبيننا أنه لو سلم أنها كلها حية لم يمكن ^(١) القول بأنها حية لطبعها وكان لابد ^(٢) من تمييز خروجها من كونها حية . وكل ذلك يسقط هذا القول . وبعد ، فلو ثبت كونها كذلك الآن ، لم يجب كونها بهذه الصفة فيما لم يزل . ولا فرق بين تعلقهم بذلك وبين تعلق الدهرية بمثله في أن العالم لم يزل بهذه الصفة . وذلك يبطل قولهم بتباين النور والظلمة وحدوث الامتزاج ، ويوجب عليهم موافقة الدهرية .

وَأما قولهم إن هذين الأصلين مختلفان في النفس والصورة ، فقد بينا من قبل أن الجواهر متماثلة ، ويصح على بعضها ما يصح على سائرها . وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة إذا أريد بالصورة كيفية تألفه ، وهو المعقول من هذه اللفظة ، وأما إذا أريد به ما به تبين الظلمة من النور من الأعراض ، فلا بد من أن يختلفا فيه ، وإن صح أن يتفقا فيه من بعد على ما نقوله في تماثل الجواهر .

وَأما قوله إنهما متضادان في الفعل والتدبير ، فقد دللتنا من قبل على أنه لا تدبير لها ولا فعل ، إلا أن نشير به إلى الفاعل منا ، وذلك لا يمكن أن يقال

(١) يمكن : ينكر م

(٢) لابد : + لهم خ .

٢٢٤ ظ فيه إنه نور أو ظلمة إلا بعد أن يثبت ما يذهبون إليه من الأصلين وقد دللنا / على أن ما ادعوه من تضاد في الفعل في الخير والشر^(١) ليس بتضاد ، وبيننا سائر ما يلزم عليه .

وأما قولهم فجوهر النور فاضل حسن يختص بالصفاء وجوهر الظلمة يختص على ضد ذلك ، إلى سائر ما ذكره في هذا الباب ، فقد بينا فساد ، لأننا قد دللنا على أن الخير والشر والصالح والفساد لا يقع منهما بالطبع ، ودلنا على فساد ذلك بوجود افتراقهما^(٢) في صفاء أحدهما وكدورة الآخر ، لا فائدة فيه ، لأنه مشاهد لا يدل على ما ذهبوا إليه .

وقولهم إن النور طيب الريح ، فما لا دليل عليه لأنه قد يكون نوراً ولا رائحة له أصلاً وقد يكون ظلمة ولا يختص بالرائحة . ١٠

وقولهم إن النور يختص بحسن المنظر فليس الأمر كذلك ، لأن منظر الواحد منا قد يكون أحسن من منظر النور الخالص ، وإن كان مزاجاً من الأمرين .

وأما قولهم إنها لم يزل متباينين ثم امتزجا من بعد ، فقد دللنا على فساد ذلك وبيننا ما يلزمهم عليه من تنقض سائر ما يضيفونه إلى النور والظلمة بالطبع^(٣) وأنه يجب تجويز خروجهما عنه . ١٥

وأما قولهم إن عالميهما غير متناهين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما ، فالبدى يطله ما بينا به حدوث الأجسام وأن من حق المحدث أن يكون متناهياً .

(١) من الخير والشر : - م .

(٢) بوجود . وافتراقهما : بوجود افتراقهما م .

(٣) بالطبع : - م .

على أنهم لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة ، فكيف يصح لهم إثباتهما
غير متناهين ؛ ومن طريقتهن الاستدلال بما وجدوه .

على أنه قد حكي عن بعضهم أنهم قالوا بتناهيهما من سائر الجهات وزعموا
أنه ينتهي إلى غير شيء / فقول من قال لا يتناهى لا يصح بالدعوى . وتعلقهم ٣٢٥
بأنه لو تنهى لوجب أن يتناهى إلى مكان ، ولا بد من أن يكون هناك نور
أو ظلمة ، لا يصح ، لأنه لا يمتنع أن يتناهى بأن ينقطع ، وإن لم يكن وراء انقطاعه
ما يكون جوهرًا أو غيره على ما يقولونه في العالم . ولولا أن ذلك كذلك
لم يصح القول بتناهى الحوادث ، لأن الجواهر إذا لم تنه ، فكذلك الأعراض
الحالة فيها ، وفي ثبوت تنهى الحوادث كلها دلالة على بطلان هذا القول

١٠ وأما قولهم إن النور لم يزل فوق الظلمة أو إلى جانبها على حسب ما حكناه
من خلافهم ، فهو فرع على مقالتهم ، وفساده يقتضى فساد ما قالوه فيه ؛ ولو ثبت
كونهما قديمين ، لم يصح فيهما شيء مما قالوه ، لأنه كان لا يكون بأن يكون
مماسًا له ومجاورًا من وجه أولى من وجه ، وكان لا يكون أحد الأمرين بأن يكون
هو السابق أولى من الآخر سيما على طريقتهن في نفى الأعراض .

١٥ وقد اعتل بعضهم في التباين بأن قال : وجدت النور يطلب الخلاص فلو كان
لم يزل غير متخلص لم يطلب خلاف ما لم يزل عليه . وهذا غلط ؛ لأن في الأشياء
ما يطلب المزاج فيجب أن يكون لم يزل ممازجا على هذه العلة على أن عندهم
أن الظلمة طلبت المزاج بالنور قبل أن تمازجه ؛ وهذا يوجب أن تكون لم
يزل ممازجة

٢٠ وقال بعضهم : وجدنا الصافي يطلب الملو . والكدر يطلب السفلى ، فعلنا

أن النور لم يزل مابينا للظلمة^(١) وأنه عال عليها ، وهذا غلط لأنه يوجب أن لا يكون النور مستقرا على وجه كما أنه الآن لا يستقر إذا خلا مما يتشبث به . ومن مذهبهم أن النور / كان مستقرا في عالمه فكان يجب على هذه العلة أن لا يصل النور المازج عند التخلص إلى عالمه أبدا ؛ لأن عالمه إذا كان يتحرك صعودا فكيف يصح وصوله إليه ؟ وهكذا كما قلنا لهم في قولهم إن الأرض تهوى سفلا إنه كان يجب أن لا تلحقها الريشة . على أنهم وجدوا الصافي يتكدر بعد صفائه ويصفو بعد الكدورة ؛ ولم يجوزوا ذلك على النور مرة بعد أخرى ؛ ولم يجدوا صافيا لا كدورة فيه ألبتة ؛ لأن ماهذه حاله عندهم ، يجب أن يلحق بعالمه . فلا يصح وجوده في عالم المزاج . وكل ذلك يسقط ما قالوه .

ظ ٢٢٥

وأما ما اختلفوا فيه من تماسهما أو قول بعضهم إنهما يتحاذيان تحاذى الشمس والظل ؛ وقول بعضهم إن بينهما فرجة ، فن يقول بالأول يعتل بأنه لو كان بينهما فرجة ، لكان ثالثا غيرهما ؛ وهذا بعيد ، لأنه إنما يكون بينهما فرجة بأن يكون بينهما خلا ، والخلاء ليس بشئ . يشار إليه ، فيقال إنه ثالث لها ، كما يقولونه فيما وراء العالم . ومن قال بالوجه الثاني اعتل بأن أحدهما لوماس الآخر لكان متأذيا به ، لأن المازجة التي يحصل بها التأذى إنما تحصل بالمجاورة ، فلو كانا متماسين لكان سبب الأذى حاصلا . وقد بينا فساد قولهم في ذلك . وأن الامتزاج لا يوجب التأذى . وليس هناك حتى يتأذى ، وإذا اقتضى التأذى ، لم يكن النور بأن يتأذى به / أولى من الظلمة . وقد بينا أن الأجسام محدثة ، وذلك يسقط جميع ما قالوه .

و ٢٢٠

وأما قولهم : إن كل واحد منهما حصة أجناس . أربعة منها أبدان وخامسها

٢

الروح ، على ما حكيناه ، فمن عجيب أمرهم أنهم جعلوا أحد الأبدان النور ،
ومنى كان أحد أبدانه ، لم يبق هناك قسم آخر ، فكيف يصح أن يقسم الشيء
إلى نفسه ؟ يقال : أبدان النور أربعة : النار والنور والريح والماء . وكذلك القول
في تقسيمهم أبدان الظلمة وإدخالهم في جملة القسمة نفس الظلمة . على أن الذى
ذكروه لافائدة فيه إلا تفصيل أنواع الأجسام وضروبها ؛ فما فى ذلك من الدلالة
على ما ادعوه من أصليين قديمين وما ادعوا أنه روح أبدان النور وهو النسيم ، إن
كانوا خصوه بهذه الصفة لأنه المصروف للأبدان ؛ فيجب أن يكون هو الحى دونها ؛
وفى ذلك إبطال قولهم بأن النور كله حى فمات خبير ؛ وإلا فإن كان حكم الأبدان
والروح سواء فى جميع ذلك ، فما الوجه فى هذا التفصيل ؟ وكذلك القول فى أبدان
الظلمة وروحها الذى هو الدخان .

على أن قولهم بأن أبدان النور يخالف بعضها بعضا ، وكذلك أبدان الظلمة
يبتل أصل قولهم^(١) فى الأصليين ؛ لأنه يلزمهم إثبات عشرة أصول : ثمانية أبدان
وروحين . وفى هذا إبطال القول بالثنية^(٢) . وكيف يصح أن يقولوا بالأصليين
لاختلافهما ولا يجعلوا الأبدان أصولا مع اختلافهما ، وإن كانت غير مختلفة ؛
فلم صارت بأن تكون مقسومة إلى خمسة أولى من أكثر منه أو أقل ؛ وهلا
قسوه إلى أربعة على ما يقوله / أصحاب الطوائع ؛ وهلا أدخلوا فى جملة الأقسام
الثلج والهواء ؛ وهلا عدوا أنواع الحيوان التى تختلف أحكامها ؛ ولم صاروا بأن
يجعلوا روح النور والنسيم أولى من النار ؛ ولم صاروا بأن يجعلوا روح الظلمة الحريق
أولى من النار ؟

ظ ٣٢٦

(١) يبتل أصل قولهم : يبتل أيضا بقولهم م .
(٢) القول بالثنية : الثنية م

وأما قولهم : إن الأجناس الخمسة منها سواد وياض وحمرة وصفرة وخضرة ،
فما كان من البياض في عالم النور فهو خير ؛ وما كان في عالم الظلمة فهو شر ،
خراقة لا وجه لذكرها ، وايسوا بذلك أولى ممن يجعل الأجناس قسمين : حرارة
وبرودة فقط أو جعل الأجناس الحويزة والحلاوة والمرارة .

- ٥ فأما قولهم : إن لها حواس^١ خمس ؛ فما كان منها في النور فهو خير ، وما
كان منها في الظلمة فهو شر ، فبعيد ؛ لأنه يوجب أن يكون كل شيء
يشار إليه له حواس ؛ وقد علمنا خلاف^(١) ذلك . ولا يمكنهم الاستدلال
على ذلك بحواس الحى منا ؛ لأنه لو جاز أن يقال إن للنور والظلمة الحواس الخمس
لوجدنا حواس الحى خمسة ، لصح أن يقال إنه لا حواس لها لوجدنا أجساماً
لا حواس لها .

- على أن من قولهم إن كل جزء من النور والظلمة حى فعال ؛ ولا يمكنهم مع
قولهم بالطبع غيره ، لأن كل الطبع إذا كان يرجع إلى كل جزء ، فيجب كون
كل جزء حياً فاعلاً ، فيجب على هذا الوجه أن يكون لكل جزء حواس خمس .
وقد علمنا استحالة ذلك ، لأن الحواس إشارة إلى جملة من الأجزاء . على أن هذا
القول يوجب كون النور ضرورياً مختلفة / لأن كل حاسة من حتها أن تختص بمختلف
٥ ما تختص به الأخرى . وفي ذلك إبطال القول بالأصليين والاقتصار عليهما .

وأما قولهم : إن الأرواح والأجناس جميعها حى حساس ، فقد دللنا
على بطلانه .

- وقول بعضهم في الروحين إنهما حيان ، وأبدان النور حية ، وأبدان الظلمة
ميتة ، فقد قلنا إن في النور ما ليس بحى . وعلى أن النور يستحيل كونه حياً ،
٢٠

(١) علمنا خلاف : ولم يخالف م

وإنما الخى هو البدن الذى تجرى الروح فيه ، ولذلك يالم . يلىند . على أن ذلك
يوجب عليهم القول بأن روح النور يخالف أبدانه ، وفى ذلك إبطال قولهم إن
جوهر النور واحد .

وأما من قال منهم إن فعل الأصلين يقع لطباعهما ، فقد يبتنا فساد ذلك ،
ودللا على أن الفعل لا يقع إلا من قادر ، وبتنا أن فى النور ما لا يقع منه فعل ،
وبتنا أن الظلمة كالنور ، وبتنا أن قولهم بالطبع يفسد بما قالوه فى المزاج ، ويبطل
بما نعلمه من كون الإنسان المرید مسيئاً بمد الإحسان وكاذباً بعد الصدق وعالماً بعد
الجهل ومحركاً بعد السكون إلى سائر ما ذكرناه من قبل .

ومن قال إن أفعال أنفسهما باختيار ، وإن كان اختيارهما لا يعدو طبعهما ،
فذلك لا يصح ، لأن وقوع الشئ بالطبع والاختيار يتناقض إلا أن نريد بالطبع
ما يختص به القادر من كونه قادراً^(١) ، فيصح ، ولا يتم لهم ذلك ، لأنهم
لا يقولون به .

وأما ما حكاه عن الوراق من أن الأشياء /تختلف فى الخير والشر على قدر
كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة ، فكأنه أشار إلى أن أجزاء الظلمة ، إذا غلبت ،
وقع^(٢) فيها الشر وكثر ، وذلك يوجب أن طبع النور قد انقلب فصار يقع منه
الشر ، ولو جاز فيه ذلك ، لصح أن ينقلب فيصير ، بمد كونه نوراً ، ظلاماً ،
ويصير محدثاً بمد كونه قديماً . وتجوز ذلك يوجب عليه تجويز غلبة النور على
الظلام ، فيصير الظلام خيراً ، وفى هذا هدم جميع ما يتعلقون به .

وقد حكى عن بعض المنانية أنه قال : إذا غلب الظلام على النور ، استغله
الشر . ثم اختلفوا فقال بعضهم : إذا استغله الشر انفع . وقال بعضهم : إذا

١١. القادر من كونه قادراً : من كونه واجباً م

(٢) وة + فيها م

استعمله ذلك فعله . فيقال على هذه ^(١) الطريقة : أبطاع يفعل الشر أم باختيار ؟ فإن قال بالطبع ، وطبعه هو الذي كان ، فيجب أن يكون فيما لم يزل شريراً . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون ظلمة ، ولخرج من أن يكون نوراً . وإن قل : يفعله باختيار ، فذلك يوجب قلب طبعه أيضاً ، لأنه لطبعه يفعل . فإذا خرج عن أن يفعل بالطبع لقلبه الظلام إلى أن يفعل باختيار ، فقد تغير طبعه لقلبه الظلام عليه . وفي هذا ما أزمنا من قبل .

ويقال لمن قال : « إذا غلب الظلام عليه ، استعمله الشر وافعل » ، ولا يقال فَعَلَ : « ما معنى قولكم « افعل » إذا لم يقع الفعل منه ، فلا يوجد لهذه اللفظة وجه يذكر ؟ وما لا يُعقل ، لا سبيل إلى إبطاله . على أن قولهم إنه يفعل الشر إذا غلب الظلام عليه يوجب عليهم / أن يكون شريراً ، وإن انفرد ، لأن الشيء بالاختلاط لا يتغير طبعه . ولا فصل بين هذا القول وبين من قال إنه يحجل لقلبه الظلام عليه ويموت ويصير ظلاماً .

وأما ما حكاه من قولهم في نفي الأعراض فقد دللنا على إثباته وبيننا أنه يلزمهم نفي المزاج إذا لم يثبتوه حادثاً .

وقد حكى عن شيخنا أبي الهذيل ، رحمه الله ، أنه كلم بعضهم فقال : إذا كانا عند التباين ليس إلاهما ، وكذلك عند الامتزاج ، فيجب أن يكونا فيما لم يزل ممتزجين متباينين .

وأما قولهم في خلاص النور من الظلمة ، فيمتلئون فيه بأننا نجد الأشياء تتخلص أولاً فأولاً ، وبأن قالوا : قد علمنا أن الماقبة تكون للنور ، ولا عاقبة له إلا في الخلاص . وذلك بعيد ، لأننا كما نجد التخلص فقد نجد الامتزاج . وذلك يوجب

(١) على هذه : لهذه خ .

أن يكون جميع النور يمتزج كما وجب عندهم في جميعه التخلص . ولا يخلو من أن يريدوا بنوهم « العاقبة لنور » أنها تصير إلى ثواب . وذلك لا يصح لهم . وإن أرادوا في الدنيا ، فمن أين أن الأمر على ما قالوه ، دون أن تكون العاقبة للظلمة ؟ وقد نجد المقدام على القتل والكذب عاقبته إلى وقت موته أحد من عاقبة المقدام على الخير .

وأما قولهم في كيفية التخلص النور من الظلمة ، فقد حكينا من قول بعضهم أن الكل يتخلص وقول بعضهم أنه يبقى منه في الظلمة شيء . ويربط الظلمة بالنور / ٢٢٨ ظ
لثلا تعود إليه فمأزجه .

واعتلوا لهذا القول بأن النور ، لو لم يفعل ذلك ، لم يأمن عود الظلام ؛ لأنها بعد الممارسة للمزاج ، تكون أبصر وحيلتها بعد العلم بذلك أقوى ؛ فلا بد من أن يحمل النور بينه وبينها حاجزاً يحسن تدبيره . والحاجز بينهما لا يجوز أن يكون النور وحده ؛ فيجب أن يكونا جميعاً . واعتلوا بأنه ، إذا كان ، لو لم تختلف بعض أجزاء النور وتجمعه مع ^(١) أجزاء الظلمة حاجزاً ، لأدى إلى عود الظلمة إلى المزاج والمضار العظيمة ؛ فيجب دفع ذلك بأيسر الضررين . فيقال لهؤلاء ، ويسمون المفلاصية ^(٢) : أليس النور قد قدر على بناء الحاجز بينه وبين عدوه ليتخلص خلاص الأبد ؛ فهلا فعل ذلك بدلاً عند قصد الظلمة إليه ومنعها من تعذيب سائر النور ؟ وهذا يوجب نسبته إلى الجهل والنقص . وبعد ، فالنور الذي ربطه مع الظلمة لم طأوع جملة النار على ممازجة الظلام من غير نفع ؟ وذلك يوجب كون تلك الأجزاء جاملة منقوصة . وجنس النور كله واحد وذلك يوجب

(١) مع : بعض م .

(٢) المفلاصية : اللسكية م . ونحن أثبتنا المفلاصية لأنهم أصحاب هذا الرأي .

كون^(١) جميعه ، متوقفا ؛ ولا يمكنهم القول بأن تلك الأجزاء تدفع الضرر عن معظم النور ؛ لأنه لا يحسن تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير في العقل ، بل ذلك قبيح . وبعد ، فإنه يلزمهم نسب^(٢) الجور إلى النور من حيث ربط بعض أجزائه بالظلمة وطرحه في النعم والألم من غير ذنب . وفي هذا إضافة الشر إليه .

و٢٢٩

ومن قال « إن النور يتخلص جميعه » / يعتل بأن يقول إنه حكيم ، وليس ٥
من الحكمة أن يترك بعض أبعاضه في يدي عدوه وفي الأسر والمذاب مع قدرته على خلاصه . وإذا صح كونه قادرا على خلاص الأكثر من النور ، فبأن يقدر على خلاص الأقل أولى ، لأن القادر على الكثير يقدر على القليل ، فيقال لهم : أليس قبل المزاج كان قادرا على مدافعة الظلام والتخلص منه ، فإن لم يكن في تلك الحال قادرا ، فيجب مثله الآن . فإن صح كونه قادرا في تلك ١٠
الحال ، وإن لم يتخلص ولم يدفع عن نفسه ، فهلا جاز كونه قادرا الآن ، وإن ترك بعض أجزائه مع الظلمة وجعلها حاجزا ؟

وأما ما ذكروه من سبب المزاج ومن الحرب التي جرت بين النور والظلمة ، فلورآه الرأي في منامه لدلّ على انتماص عقله ، فكيف به إذا ذكره في اليقظة ؟ ومن عجيب الأمور أن يعتقد العاقل هذا المذهب مع وضوح فساده . وسائر ١٥
الحكيمات عنهم إلى آخر مقالاتهم قد دخل فيما بيننا فساده ، ونبهنا بما تقدم على إبطاله ، فلا وجه لإطالة القول فيه .

وما ذكر عن المزدقية أن النور يفعل على قصد والظلمة تفعل بالخط ، فقد مضى ما يدل على فساده . ودللتنا على أن النور ليس بفعال ولا الظلمة ،

- وأن الفاعل هو القادر منا . ولا فصل بين هذا القول وبين من قلبه فجعل القصد الظلمة دون النور . وأما ما حكى عنه من إباحته الأموال والنساء لكي يترك الناس القتال فجالة ، لأن إباحة ذلك يؤدي من القتال / إلى مالا يؤدي إليه خطره . وكذلك ما يحكى عنه من أنه أباح قتل مخالفه ليخلصه من الشر ومزاج الظلمة ، فذلك يوجب عليه إباحة قتل موافقيه لهذه العلة أيضاً ، ويوجب عليه قتل نفسه لهذه العلة . ونحن نعلم باضطرار قبح ذلك . وبعد ، فإن القتل لا يوجب تخليص شيء لا يصبح تخليصه مع الحياة ، ولا يمنع عندنا أن يبقى الروح في مكانه مع القتل ، بل ذلك في حال القتل أقرب منه في حال الحياة التي تتردد فيها الأنفاس .
- وأما الديبانية ، فإنها تعتل لقولها بأشياء : منها أنه كما لا بد من إثبات فاعلين لاختلاف الخير والشر ، فلا بدّ من أن يختص من يفعل الشر بصفة يبين بها من غيره ممن يقع منه الخير ، ليتأني من هذا الشر ومن ذاك الخير ، فلذلك اختص بالموت . ومنها أن الظلمة شريرة تستحق الدم ، فلو وصفت بأنها حية ، لكانت قد وصفت بصفة مدح ، فلذلك قلنا إنها موات ، وقلنا في النور إنه حيّ ، لأنه خير يستحق المدح . ومنها أنا لو وصفناها بالحياة لوجب أن نصفها بالإدراك والعلم ، وذلك يوجب مساواتها للعلم ، فإذا وجب أن ننفي ذلك عنها ، فيجب أن تكون مواتا . ومنها أن النور يناق الظلمة وبضادها ، فيجب أن لا تشاركه في كونه حيا . والأصل عندنا في ذلك أن الفاعل من حقه أن يكون قادرا ، فعمل خيراً أم شراً ، ومن حق القادر أن يكون حياً ، ومن حق الحى صحة كونه مدركاً ، فيجب ، إن كانت الظلمة فاعلة ، أن تكون كالنور في أنها حية ، وإلا لم يصبح أن تقدر وتفعل .
- وأما ما اعتلوا به أولاً فيفسد من وجوه : منها / أنه كان يجب أن لا توصف

الظلمة بشيء من أوصاف النور لكيلا يتساويا ، فيجب أن لا تكون قديمة ولا موجودة ولا فاعلة . ومنها أنه يجب أن يكون النور مواتا ، لأن البقية حصول اختصاص أحدهما بما يبين به من الآخر ، لتصح إضافة الخير إليه ، فلم صارت الظلمة تختص بالموت دون النور ؟ على أنا قد بينا أن الخير والشر لا تختلف ولا توجب إثبات فاعلين . وذلك يبطل العلة الأولى ^(١) .

وأما علتهم الثانية ، فإنها تبطل بأن يقال إن الوجود أيضا صفة مدح ، وكذا القدم ، فيجب أن لا توصف الظلمة بالقدم والحدوث ، بل يجب أن توصف بكل صفة نقص ، والنور بكل صفة مدح على هذه العلة .

على أن قولهم « إن الموت صفة نقص » لا يصح ، لأنه يؤدي إلى فوت المضار ، كما قد يؤدي إلى ^(٢) فوت المنافع ، فلم صار بأن يكون نقصاً بأولى من أن يكون مدحاً . وكذلك كون النور حياً ، لأن المضار تحصل معه . كحصول المنافع ، فليس بأن يكون نقصاً أولى من أن يكون مدحاً . ولو قالوا إن الظلمة حية ، ليصح أن تنالها المضار بالصد من النور الذي تلحقه الملاذ ، لكان أقرب إلى الشبهة .

وأما علتهم الثالثة فباطلة . لأن لقائل أن يقول : إن الظلمة توصف بالإدراك ^(٣) والعلم ، وتساوى النور فيه ، كما توصف بالوجود والقدم والفعل ، وتساوى النور فيه .

والذي يبطل العلة الرابعة ما قدمناه من أن النور من جنس الظلمة ، فلا يصح كونه مضاداً لها . وبعد ، فإن تلك العلة توجب كون الظلمة / محدثة ومعدومة ٣٣٠ ظ

(١) الأولى : الأوله : م ، خ .

(٢) أنه يؤدي إلى : بوجب ح .

(٣) بالإدراك : بالإقبال م

لمضادتها النور الذى هو موجود وقديم ، ويجب أن لا تكون قائمة بذاتها ، ولا ذاهبة فيما لا نهاية له ، ولا محسوسة كأن نور لكونها ضدًا للنور .

على أنه يجب على قول الديبانية أن لا يصح فى الحى منا أن يريد الشر ، لأنّ عندهم أن النور لا يصح ذلك عليه لأنّه خير والظلمة موات لا يصح كونها مريدة . وفى وجودنا ذلك دلالة على فساد قولهم .

وكذلك يجب على قولهم أن لا يكون فى العالم جاهل ولا مفكر فى الحيل والتدبير الفاسد ولا نادم على الخير ، لأنّ ذلك لا يصح إلا على الحى ، والظلمة ليست بحجة فتختص بذلك ، والنور خير لا يصح ذلك عليه . ومما أزمناه الثنوية يبطل قولهم أيضا ، فلا وجه لإعادته .

وأما قولهم إن إدراك النور إدراك متفق ، فسمعه هو بصره وسائر حواسه ، واللون هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجد. لونا لأن الظلمة خالطته ضربا من الخالطة ، مما نعلم بطلانه بأول العقل ، لأننا نعلم الفصل بين الإدراكات بالحواس ونعلم مفارقة اللون للطعم والرائحة ، ونعلم اختلاف أجناسها ، وأن الواحد منها لا تتغير حاله بمجاورة الآخر له . ولا فرق بين قولهم إن اللون هو الطعم ، وإنما يختلفان بقلبة الظن ، وبين من قال فى الاجتماع إنه الافتراق وفى الحركة إنها السكون وفى الوجود إنه العدم ، وفساد ذلك ظاهر .

وقولهم / إن لون النور هو البياض ، ولون الظلمة هو السواد صحيح ، لأن ذلك يعلم بالحس ، إلا أن قولهم إن كل بياض محبوب وكل سواد مكروه فغلط ، لأنّ فى البياض ما يُكره كبياض شعر اللحية وبياض البرص وكبياض العين إذا ذهبت ، وكذلك فى السواد ما يحب كسواد اللحية وسواد الخدق . وبعد ، فإن قولهم « لا شئ إلا نور وظلمة . ولون النور بياض ولون الظلمة سواد » يبطل

بوجدانا الحمرة والصفرة والخضرة ، فإن جعلوا ذلك لاختلاط النور بالظلام قلب ذلك عليهم في السواد والبياض . وقد عُلِمَ في ^(١) المسك مع سواده طيب الرائحة ، فإن كان ذلك لغلبة النور ، فهلا حصل أبيض لغلبة النور ؟ وما ذكرناه عنهم من بعد ، فلا شبهة فيه حتى تتكلم عليه .

- وَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ المَرْقُونِيَّةُ مِنَ الْكُونِ الثَّالِثِ وَأَنَّهُ مُتَوَسِّطٌ دُونَ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ وَدُونَ اللَّهِ وَالشَّيْطَانِ مَعَ قَوْلِهِمْ إِنَّ الْخَيْرَ مِنَ النُّورِ وَالشَّرَّ مِنَ الظُّلْمَةِ ، فَلا حَاجَةَ بِهِمْ إِلَى إِثْبَاتِهِ ، لِأَنَّهُ لَا فَعْلَ ^(٢) سِوَاهُمَا . فَإِنْ قَالُوا : ثَبِّتْهُ مِنْ حَيْثُ وَجَدْنَا فَعَلًا لَيْسَ بِخَيْرٍ وَلَا شَرٍّ ، لَكِنَّهُ يُوْدِي إِلَى ذَلِكَ ، قِيلَ لَهُمْ : فَيَجِبُ أَنْ تَثْبُتُوا رَابِعًا ، لِأَنَّ سَبَبَ الْخَيْرِ فِي أَنَّهُ يَخَالِفُ سَبَبَ الشَّرِّ كَالْخَيْرِ وَالشَّرِّ أَنْفُسُهُمَا . وَهَذَا يُوجِبُ إِثْبَاتَ رَابِعٍ . فَإِنْ قَالُوا : ثَبِّتْهُ لِأَنَّهُ يَدْبِّرُهُمَا ، قِيلَ لَهُمْ : إِذَا كَانَا يَدْبِّرَانِ وَيَفْعَلَانِ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ ، فَلَمْ صَارَ بَأَنَ يَكُونُ مَدْبِّرًا لَهَا أُولَى مِنْ أَنْ يَكُونَا مَدْبِّرَيْنِ لَهُ ؟

- عَلَى أَنَّ مِنْ قَوْلِهِمْ إِنَّ الظُّلْمَةَ تَمَازِجُ هَذَا الثَّالِثِ لِأَنَّهُ سَلِيمٌ / وَدَبِيعٌ . وَيَبْنِي مِنْ ذَلِكَ الْمَزَاجِ الْعَالَمَ لِيَنْتَفِعَ بِمَنَافِعِهِ ، وَلِيُنْزِلَ النُّورَ بِمُخْلِصِهِ ، فَكَيْفَ يَقَالُ إِنَّهُ الْمَدْبِّرُ لَهَا مَعَ هَذَا الْقَوْلِ ؟ فَإِنْ قَالُوا : إِنَّمَا ثَبَّتَ الثَّالِثَ . لِأَنَّهُ يَعْدِلُ بَيْنَهُمَا ، قِيلَ لَهُ : مَا الَّذِي أَحْوَجُهُمَا ^(٣) إِلَى الْمَعْدُلِ ؟ فَإِنْ قَالُوا : اخْتِلَافُهُمَا ، قِيلَ لَهُمْ : فَخْبِرُونَا عَنْ هَذَا الْمَعْدُلِ : أَلَيْسَ هُوَ مُخَالِفٌ لِهَؤُلَاءِ ؟ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ إِنَّهُ مِنْ جِنْسِهِمَا مَعَ اخْتِلَافِهِمَا ، أَوْ مِنْ جِنْسٍ أَحَدِهِمَا ، لِأَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ كَوْنَهُ مِنْ جَوْهَرٍ ذَلِكَ

٢٣١ ظ

الجنس . وذلك يبطل كونه ثالثا . فيقال لهم : فإذا كان مخالفا لهما ، فيجب أن يحتاج إلى معدّل آخر ، ثم كذلك أبدا . وما قدّمناه من حدوث الأجسام وإثبات المحدث وبيان القول بأن القديم قديم لنفسه يبطل هذا القول .

وأما ما حكيناه عن المقلاصية من أنه لا بد من أن يبقى في المزاج شيء . من جوهر النور لا يقدر على تخليصه ، فإذا طال مكثه استحال فصار ظلّمة ، فغلط على أصولهم ، لأن ذلك يوجب تجويز انقلاب النور وأن بصير ظلّمة ، وتجويز ذلك يوجب جواز كون الظلّمة نورا بطول المكث . وإذا صح ذلك . فهلا جاز كون الخير شرا ، والشر خيرا ؟ وهلا استغنى عن إثبات أصليين قديمين ^(١) ؟

وأما ما ذكره المسمى من الزيادة على مذهب المتانية ، فقد دخل إبطاله فيما قدّمنا ذكره .

وأما ما حكاه عن ابن أبي العوجاء من أنه قال في كل واحد من الأصلين إنه ينقسم إلى حواس ، فإن الحاسة التي تدرك الألوان غير الحاسة التي تدرك الطعوم ، فلا يصح على أصول الثنوية ، لأن ذلك يوجب / كون جواهر النور مختلفة ، ويوجب أن تكون أربعة أخماس النور جاهلة باللون ^(٢) الذي يدرك بالحاسة الخامسة .

وأما ما ذكره عن ابن المقفع من أن النور دبر الظلّمة وأدخل نفسه فيها لصالح العاقبة ، فذلك خروج من قول الثنوية ، ويوجب أن يكون النور يترصّص للأذى ومجاورة الريح المتنّنة والسكدورة ، وذلك يوجب نسب القيح إليه .

(١) أصليين قديمين : اثنين وأصليين خ .

(٢) بالون : بالنور م .

وقوله إن حركات النور خير كلها وحركات الظلمة شرّ كلها ، فقد بينّا فساد
من قبل ، ودلّنا على أن الحركة الواحدة قد تكون سببا للخير والشر ، وأن
المتحرك الواحد قد يتحرك مرة فيؤديه إلى نفع وأخرى فيؤديه إلى مضرة .

وأما ما ذكره عن النعمان التتوي من إنكار الحركات ، فقد بينّا فساد ، ودلّنا
على إنباته ^(١) ، فلا فرق بين من أنكر ذلك وبين من أنكر الخير والشر ،
لأن إنبات الحركات أظهر من إنباتهما . وما حكى عنه من قوله في الجزء إنه
طويل عريض عميق ، فتحن نبين بطلانه من بعد . وقد بينّا من قبل أن الطويل
إنما يكون طويلا بالتأليف ، وذلك يمنع من كون الجزء الواحد طويلا .

وما عدا ذلك مما حكيناه ، فليس هو خلاف يختص الثنية ، ولا فيه شبهة
فلذلك عدلنا عن نقضه والقدح فيه .

وإنما ذكرنا هذه الجملة من أقاويلهم ، لأن تأمل مقالاتهم يفتى عن التنصص،
عليهم ، وإن كنا أوردنا فيه ما فيه مفتح .

(١) كذا والقصور إنبات القول بالحركات

الكلام على المجوس

- ٢٣٢ ظ / حكي الحسن بن موسى أنهم مختلفون : فبعضهم يقول إن الله تعالى ليس بجسم ، وكذلك الشيطان ، وهما قديمان . والله أحدث هذا العالم ، فافيه من الخيرات فنه ، وما فيه من الشر فن الشيطان وقال بعضهم : إنهما جسمان قديمان . وقال بعضهم : إن الله جسم ، والشيطان ليس بجسم . وقال آخرون : الشيطان جسم ، والله ليس بجسم .
- وقال الحسن : وزعم كثير منهم أن الله تعالى قديم والشيطان محدث . واجتمعوا على أن العالم محدث ، ومن الله حدث الشيطان . ويختلفون على أقاويل : منهم من قال : إن الله تعالى فكرّ وقال : أخاف أن يحدث في ملكي من يضادني ، فحدث من ذلك الفكر الردىء الشيطان . وقال بعضهم : إن الله نور ذو أشخاص ، وإن الشخص الأعظم شكّ في شيء من الأشياء ، فحدث الشيطان من ذلك الشك^(١) . وقال آخرون : لم يزل مع الله شيء ردىء يولد الشيطان منه . وقال بعضهم : لم تزل معه عفونة فتولد الشيطان من تلك العفونة . واختلف من زعموا أنهما جسمان قديمان ، فزعموا أنه كان بينهما فضاء من غير أن يشتبه معنى . وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور وكان أهلها في نعيم خالص ، والشيطان بمعزل عنها ، فاحتال إبليس حتى خرق السماء وصار إلى الدنيا بجنوده ، فهرب الرب بملائكته ، واتبعه إبليس حتى حاصره في جتته وحاربه ثلاثة آلاف سنة لم يصل الشيطان إلى الرب [ولم] يدفعه^(٢) ثم صالحه على أن يكون إبليس وجنوده تسعة / آلاف سنة بالثلاثة آلاف سنة التي كان

(١) شك . العى . م .

(٢) [لم] يدفعه : يدفعه خ ؛ م ؛ والإضافة منا لتصحيح .

يقاتل فيها ، ثم يخرج إلى موضعه . ورأى الرب [أن الصلاح]^(١) في احتمال مكروه إبليس إلى أن ينقضى الشرط ، فالتاس في البلبا إلى اتقضائه ، ثم يعودون إلى النعم . وشرط إبليس عليه أن يمكنه من أشياء رديئة يفعلها . ولما فرغا من شرطهما ، أشهدا عدلين ، على تمام الشرط ، ودفعا سيفيهما إليهما ، وقالاهما : من نكث قتله بسيفه .

وزعوا أن الذين كانوا في الدنيا عند دخول إبليس أبادهم . وبدأ برجل يقال له كيو مَرْت وثور^(٢) قتلها ، فنبت من مسقط ذلك الرجل أصل ريباس^(٣) ، وخرج من ذلك الأصل رجل كان يسمى مَشِيَه^(٤) وامرأة كانت تسمى مَشِيَاة^(٤) ، فهما أبوا البشر . ونبت من مسقط الثور الأنعام .

واختلفوا في وقت اتقضاء الشرط : فقال قوم بقتله وقال قوم بحبسه أضيق حبس . وزعوا أن لهم أنبياء ، وأن آخر أنبيائهم زرادشت ، ويدعون له أعلاماً ذكروها في هذا الباب . ويزعمون أنه يأتي في آخر الزمان نبي لهم على دين زرادشت ، وأن الملك يرجع فيهم . ويسمون الإله هرمز والشیطان أهرمن .

وقد حكى عنهم أنهم يقولون إن أرواح الأجسام الضارة من فعل الله وأجسادها من الشيطان ، ويحبون وقوع الشر من الله والخير من الشيطان كقول الثوية .

(١) [أن الصلاح] : - م ، خ . وأثبتناها عن قل ابن الجوزي و كتابه نابيس إبليس ، من ٨٢ من طبعة القاهرة الأولى وحس الملل والنحل للشهرستاني .

(٢) ثور : حيوان يقال له ثور وكذا في الملل والنحل للشهرستاني في الفصل المخصص للكيومرثية

(٣) أصل ريباس : أصل وناس م ، خ ؛ وريباس نبات .

(٤) مشيه . . مشياه : منه ، مائه ، م ، خ ؛ وفي هامش م : منه ومائه ؛ وهما في الواقع

Māshya & Māryat مشيا وماشيا .

واعلم أن أكثر ما حكيه من مذاهبهم يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة الثنوية ؛ وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديماً مع الله أو / حادثاً مضاداً لله ومنازعاً له . فإبطالنا به قولهم في هذا الباب وبيننا به أن اللذة والألم لا تضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يتمتع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحاً . واللذة لا يجب كونها خيراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة كما أن الألم يكون حسناً ؛ يبطل قول المجوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

ظ ٢٣٣

ونحن نبين من بعد أن في المضار ما يحسن ويجوز وقوعه من القديم تعالى . ونبين أن سبيله سبيل الآلام الواقعة منا للنفع ودفع الضرر ، فتعلقهم بأن هذه الآلام من المعى والزمانة والأمراض والجوائح الطارئة على الأموال لا يصح أن تكون من فعل حكيم خبير ، فيجب إثبات شرير يكون فاعلاً لها ، يبطل بما نجده في الشاهد من حسن تحمل الآلام للمنافع ، والامتناع من اللذات للنفع . ووجوب تجنب الملاذ لخوف الضرر في العاقبة . وليس لهم أن يقولوا إن الذي يحسن منا هو تحمل آلام يسيرة للمنافع ، فأما مثل الزمانة والمعى إلى ما شاكله ، فذلك مما لا يحسن من أحدنا تحمله للنفع ، فيجب أن يعلم أن ذلك ليس من فعل حكيم . وذلك لأن الواحد منا قد يلحق بعض أعضائه أكلة أو لسعة الحية في بعض أطرافه ، فيرى من الصلاح قطع ذلك لكي لا يتعدى إلى جسمه ، فيحسن منه قطعه . فقد صح أن كثير الألم كيسيره في أنه قد يتحمل للمنفعة ودفع المضرة . وإنما لا يحسن من أحدنا قتل نفسه أو ولده ، لأنه مما لا يصح أن يبتنى به النفع . لما فيه من إبطال ما معه تصح المنافع . ومنى دفع / دافع حسن الآلام للمنافع

و ٢٣٤

ودفع المضار فهو كالجاحد للضرورات ، لأن العلم بحسن ما هذه حاله ضرورى فى مواضع .

فقد بطل بذلك توصلهم بما وجدوه من الألم واللذة إلى إثبات فاعلين ؛
لأننا قد بينا أنهما قد يشتركان فى كونهما خيراً أو شراً ؛ فيجب أن لا يتمتع أن
يكون فاعلها واحداً حكماً يختارها لعله بحسبهما ، وإن كان القبيح من الأمرين
جميعاً لا يجوز أن يختاره القديم سبحانه ، وإنما يصح وقوع ذلك من الواحد منا .
وليس لهم أن يقولوا إن المرامى فى قبح الألم هو نفور الطباع منه وإن هذا هو
الذى يفيد وصفنا له بأنه قبيح ، فيجب أن تثبت له فاعلاً غير فاعل اللذة ؛ وذلك
لأن القبيح بمعنى كون الطبع نافراً منه لا يوجب كون فاعله ^(١) شريراً ولا مستحقاً
للدنم ؛ وإنما يقال فى ذلك إنه قبيح من حيث شا كل القبيح فى القول فى أنه قد
يتجنب ، وإلا فالقبيح فى الحقيقة هو ما يقبح فى العقل ؛ ومتى علمه العقلاء
على وجه ، علموا استحقاق فاعله الدنم . وأنت تجد ذلك مشروحاً فى باب العدل .
على أن المحسوس تعترف بالتكليف وأنه جل وعز يُعبد به ؛ وذلك يوجب
حسن الآلام للنافع ؛ لأن إلزام الفعل الشاق بمنزلة إيجاب الأمر الذى يشق تحمله .
فإذا حسن أحدهما للنفع ، حسن الآخر له أيضاً .

وما كلفنا به التوبة فى إبطال القول بأصلين قديمين وبيننا به أن من حق القديم
أن يكون مثلاً للقديم فيما يرجع إلى ذاته وطبعه وفيما يصح منه وأن ذلك يوجب
أن ما صح من أحدهما يصح من الآخر ، يبطل / تعلقهم بإثبات شيطان قديم
مع الله .

ظ ٢٣٤

فأما من قال منهم بالتجسيم فيهما أو فى القديم جل وعز ، فأتكلمنا به على

(١) فاعله : فاعله م .

المجسمة يُبطل قوله ؛ فلا وجه لإعادته الآن . وكذلك الكلام في إبطال قول من أثبتته تعالى نوراً ذا^(١) أشخاص ؛ لأن هذا القول يوجب كونه جسماً ؛ فإدلال على إبطال كونه جسماً يبطله .

وأما من قال منهم بحدوث الشيطان ، فإنه لا يخلو من أن يثبت حادثاً لامن محدث ، أو يثبت حادثاً من جهة القديم سبحانه . فإن قال بالأول ، لزمه أن لا يأمن في جميع الحوادث من الأجسام والأعراض والخيرات والمضار بأنها حادثة لا محدث لها . وفي هذا إبطال القديم والشيطان جميعاً . على أن قد دللنا

على أن من حق المحدث أن يكون معلقاً بمحدث قادر يصح أن يختار مقدوراً وذلك يبطل قولهم إنه حدث لامن محدث ؛ فيجب أن يكون حادثاً من محدث . فيقال لهم : إذا صح أن يحدثه تعالى مع كونه ضرراً وأصلاً لكل ضرر ، فهلاً صح أن تحدث سائر المضار التي يضيفونها إلى الشيطان ويستغنى عن إثبات شيطان يختص بفعل ذلك ؛ وليس لهم أن يقولوا : إن الشيطان ، وإن كان يفعل المضار ، فلا يجب كونه في نفسه ضرراً ، كما يقولونه في إبليس وغيره من العصاة^(٢)

أنه جل وعز حكيم بفعله لهم ، وإن كان الضرر والشر يقع منهم . وذلك لأن عندهم أن إبليس مطبوع على الشر ، ولذلك يحيلون منه وقوع الخير ؛ فيجب أن يكون سبباً لجميع المضار . وذلك يوجب كونه تعالى بخلقه له شريراً ، أو إن جاز كونه حكماً / وإن كان قد خلقه ليجوزن كونه حكماً ، وإن خلق جميع المضار .

و٢٣٥

وذلك يغنى عن إثبات شيطان يفعل الشر . يبين ذلك أن من قولهم إن الأجسام الضارة كالحيات والمقارب وغيرها من فعل الشيطان ؛ لأنها عندهم كالسبب في

(١) ذا : ذات م ، خ .

(٢) العصاة : - م .

الشر والالْم فيه ، فكذلك نفس الشيطان ، إذا كان من فعل القديم ، فيجب أن يكون شريراً بفعله كالشيطان بفعل الأجسام ؛ أو إن صح كونه خيراً وإن خلقه ليجوز أن يخلق سائر الأجسام الضارة ويكون خيراً .

فإن قالوا : إنا نقول في الشيطان ، إنه جل وعز فكر فحدث ^(١) من فكره أو شكه ، فلا يجب أن يكون القديم محدثاً له على ما ذكرتموه ، قيل لهم : أليس القديم سبحانه قد أحدث ذلك الفكر والشك أو ذلك الردى وتلك العفونة ؟ فلا بد من نعم . لأنهم إن قالوا بقدم ذلك ، أبطلوا مذهبهم بقدم القديم جل وعز دون ما عده . فإذا ثبت حدوث ذلك ، فيجب أن يكون محدثه القديم . فإذا صح أن يحدث فكراً أو شكاً يجب عنه حدوث الشيطان الذي هو الأصل في المضار ، فهلا صح أن يحدث سائر الشرور أو نفس الشيطان ؟

وبعد ، فإن الدلالة قد دلت على أن الشئ لا يجوز أن يحدث إلا من محدث قادر ، فكيف يصح أن يقال إن الشيطان حدث عن الفكر والشك ؟
فإن قالوا : إن الفكر كالسبب له ويصح عندهم حدوث الشئ عن الأسباب ؛ قيل له : إن ما يتولد عن السبب فهو من فعل فاعل السبب ؛ وذلك يوجب كونه محدثاً له ، وإن كان قد أحدثه بواسطة . فإذا صح ذلك ، فقد عاد الأمر على هذا /
القول إلى أنه تعالى هو المحدث للشيطان . وإذا صح مع كونه أصلاً للشر أن يحدثه . فيجب أن يجوز أن يحدث سائر الشرور ويكون حكماً . وبعد ، فإن ما أوجب الضرر فهو في حكمه . فإذا صح أن يفعل تعالى فكراً أو شكاً يوجب حدوث الشيطان ، فهلا صح أن يفعل سائر أسباب المضار ونفس المضار ، فيكون حكماً ؛ على أن إبليس ، إذا صح عندهم أن يخلق الأجسام الضارة ، وإن كان جسماً .

ظ ٢٣٥

(١) جل وعز فكر فحدث : حدث خ .

فهل يصح أن يكون القديم تعالى جسماً ، وإن خلق الأجسام ؟ وهل يصح كون الواحد منافعاً للأجسام ؟ وما دللنا به على استحالة كون الجسم قادراً على الجسم يبطل هذه الجهالة . وما يتنا من أن القديم سبحانه لا يكون إلا قادراً لنفسه وأن إثبات قادرين لأنفسهما يستحيل يبطل قولهم في هذا الباب .

٥ على أنه يقال لهم : أليس الواحد منا قد يقتل ثم يندم ؟ فقد وقع منه الحسن والقيح . وكذلك قد يكون مجوسياً ثم يهود ، أو يهودياً ثم يتمجس .

وقد يقول الواحد منا : أنا من خلق الشيطان ، مخبراً عن نفسه ؛ وذلك موجب انتقاض مذهبهم ؛ لأنه يوجب كون الجسم الواحد نافعاً ضاراً فاعلاً لقيح وحسن ويوجب أن يكون في قوله « أنا من ^(١) خلق الشيطان » صادقاً ، إن كان من خلقه ؛ وذلك يوجب وقوع الصدق منه مع أنه من خلق الشيطان ، أو كاذباً ، ١٠

إن كان من خلق الله تعالى . ويقال لهم : لم قلتم إن أرواح الأجساد الضارة من فعل الله ، ونفس الأجساد من فعل إبليس ؟ فإن قال : لأن الضرر يقع من الأجساد دون / الأرواح ، قيل له أليس لولا الروح لم يقع منا الضرر ؟ ٢٣٦ و

وعند وجوده يقع ذلك ؟ فهل قلتم : إن الروح هو الضرر دون الجسد ؟ وذلك يوجب أن يكون الروح من فعل إبليس ، وإلا فإن صح أن يكون من فعل الله ، فلم لا يجوز أن يفعل سائر الأجسام الضارة ، ويكون خيراً بفعله ، كما أنه قد فعل الروح الذي لولاه لم يقع الضرر من الأجسام ، وهو خير بذلك ؟ فإن قالوا : إن أرواح الأجسام الضارة من فعل إبليس ، وأرواح الأجسام النافعة من فعل الله ، قيل لهم : إن ذلك ، وإن كان تركاً لمذهبكم ، فإنه يفسد ، لأن جنس الأرواح واحد ، فإذا قدر إبليس على بعضه فهل يصح كونه قادراً على سائرته ؟ ٢٠

والسؤال عليهم في الحياة كالسؤال عليهم في الروح . ويقال لهم : خبرونا عن
المأمور بالشئ الحسن والمنهى عن غيره من القبيح ، أليس يقدر عليهما ؟ ولذلك
يحسن أمره ونهيه ، ولا يصح كونه قادراً على ما يستحيل أن يقع منه . فيجب ،
إذا وقع كلا الأمرين منه ، أن لا يكون بأن يكون من فعل الله ، لأنه يفعل
الخير ، أولى من أن يكون من فعل إبليس ، لأنه يفعل الشر . وهذا يوجب كونه
فعلاً لها وأن لا يكون فعلهما ، وذلك باطل .

وأما سائر ما يتعلقون به في إثبات قديمين من حيث حصل في العالم الخير
والشر والألم واللذة ، فالكلام عليهم فيه كالكلام على التوبة . وبعد . فليس
قولهم بأن مع القديم تعالى شيطان يفعل الضار حدث عن الشك أو الفكر بأولى
ممن أثبت معه في الحقيقة شياطين لا يأتي الحصر عليهم لهذه العلة .

وأما ما يتعلقون به من وقوع الوسوس والدعاء إلى الشر / في العالم وأن
هذا ، إذا استحال كون القديم فاعلاً له ، وجب أن يكون إبليس ، فبعيد . لأن
عندنا أن إبليس وجنوده قد يوسوسون ، لكن ذلك لا يوجب وقوع القبيح
بوسوستهم ، وإنما يختاره المكلف عند ذلك على وجه لا يكون مطبوعاً عليه ،
ولا يخرج من كونه فعلاً لهم . وذلك يخرج وقوع الشر من الشيطان ، وإنما
يوجب كونه داعياً إليه ، ولا يقع الدعاء منه بالطبع ، بل يقع منه ذلك باختياره .
فقد بطل تعلّقهم بذلك .

ظ ٢٣٦

على أن من قال منهم إن الشيطان تولد من الفكر على سبيل الإيجاب ،
يلزمهم كون الشيطان قديماً ، لأن ما يولده قديم ، فيجب وجود المولّد بحسب
وجوده . فإن قالوا : إن ذلك من فعل القديم ، فعله بسبب ، فذلك ترك قولهم .
على أن القديم سبحانه بإحداثه الفكر والشك ، إن كان قاصداً ، فقد حدث منه

٢٠

أصل الشر ومن يقع منه ما يتأذى به ، وذلك ضد الحكمة . وإن وقع ذلك منه على طريق السهو وصح أن يسهو أو يغلط ، صح أن يقع الشر منه أيضا ، ولم يأمن ، في جميع ما خلقه ، أنه وقع منه لسهو وغلط . وهلا صحّ على هذا القول أن تكون سائر الشرور من قبَله ^(١) وقع على وجه الغلط منه ؟

وما ذكروه في دخول إبليس الدنيا وقاتله ربّ العزة إلى آخر القصة فن الخرافات الذي يجب أن لا تشاغل به . وكيف يصح أن يكون ، جلّ وعزّ ، مع كونه قديما قادرا لنفسه يؤذيه غيره ويحاربه على وجه لا يمكنه التخلص منه ؟ ولو صحّ أن يكون قديما / ومحاصر ، لصح أن يصلب ^(٢) على ما يذهب إليه بعض النصارى . وكيف يصح أن يتخلص منه في الثاني ولما نتخلص منه في الأول مع قدرته على التخلص منه ؟ وكيف يمنعه عند الشرط من التعدي عليه ، ولا يمنعه قبل ذلك ؟ وكيف يصح أن يضعف إبليس عند الشرط ، ولا يصح أن يضعف قبله ؟ وكيف يصح للعدلين أن يعدلا به أو يمنعا من نكث الشرط ، ولم يصح من القديم تعالى منه في الابتداء ؟ وكيف يصح ما ادعوه من تولد الجسم ووجود أبي البشر من أصل الرياسة ^(٣) ؟ وكيف يصح أن يحصر القديم ويصير كالمحبوس إلى وقت حصول الشرط ؟ وكل ذلك يؤيد فساد تعلقهم بما هدوا به .

وأما مكالمتهم في أنبيائهم وسائر من يدعونه مبعوثا ، فلا وجه له ، لأن الذي يحتصون به ما يتنا فساد . والقول في ذلك يذكر في باب النبوات ويبين القول فيه . وهذه جملة تبطل ما تعلقوا به . والحمد لله كثيرا .

(١) قبله : فعله خ .

(٢) يصلب : يظلم م .

(٣) الرياسة : الرياسة م ، الرساساخ . والرياسة واحدة الرياس وهو نبات . واجمع

الكلام على النصارى

فصل

في ذكر جهل من أقاويلهم

- ذكر شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن من مذهب جميع النصارى ، إلا نفر منهم ^(١) يسير ، أن الله تعالى خالق الأشياء . ^(٢) والخالق حي متكلم ؛ وحياته هي الروح التي بسمونها روح القدس ؛ وكلامه هو علم . ومنهم من يقول في الحياة إنها قدرة .

- ٢٣٧ ظ وزعموا أن الله وكلته وقدرته / قدماء ، وأن الكلمة هي الابن وهي عديم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض . ويختلفون في الذي يستحق اسم المسيح . فبعضهم يقول إنه الكلمة والجسم إذ اتحد بعضهما ببعض . ومنهم من يزعم أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يزعم أنه الجسد المحدث وأن الكلمة صارت جسدا محدثا لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس .
- ويزعمون جميعا أن الكلمة هي الابن وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن . ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إله واحد وخالق واحد وأنها من جوهر واحد . وهذا جملة ما حكاها .

١٥

واعلم أن الذي يجب أن يحكى من مذاهب النصارى مواضع ، ويُفصل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه ، وبين ما يمكن تحصيله من مذاهبهم المتفق عليه

(١) نفر منهم : يفرق بينهم م .

(٢) خالق الأشياء : خلق م .

والمختلف فيه ؛ لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب لكون مقالاتهم مبنية على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصل معانيها .

والفرق المشهورة في النصارى هي اليعقوبية ، أصحاب يعقوب ، والنسطورية أصحاب نسطوريس ، وربما قيل أصحاب نسطور ، والملكية ، أهل دين الملك ؛ ولهم بعد ذلك فرق أقدم منهم أو أحدث ، قد حكى عنهم مذاهب مخالفة لما عليه هذه الفرق الثلاثة

ونحن نذكر من أقوالهم ما يجب ذكره والذي اتفقت الفرق الثلاثة عليه :
إن الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، وإن أحد هذه الأقانيم أب ،
والآخر ابن ، والثالث روح القدس ، وإن الابن هو الكلمة ، والروح هي الحياة ،
والأب / هو القديم الحى المتكلم . وإن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية
مختلفة في الأقنومية . وإن الابن لم يزل مولوداً من الأب والأب والبدأ للابن
ولم يزل الروح فائضة من الأب والابن . وليس كون الابن ابناً للأب على جهة
النسل ، لكن كتولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضياء الشمس
من الشمس .

واتفقوا أن الابن اتحد بالشخص الذي يسمونه المسيح ، وأن ذلك الشخص
ظهر للناس وصلب وقُتِل .

واختلفوا في جملة ما حكيناه ضرورياً من الاختلاف . فمنهم من قال : إن الأقانيم
هي الجوهر ، والجوهر هو الأقانيم ، وهذا قول اليعقوبية والنسطورية ؛ وفي الناس
من يحكيه عن الملكية أيضاً . ومنهم من حكى عن الملكية أن القديم جوهر
واحد ذو ثلاثة أقانيم ، وأن الأقانيم هي الجوهر ، والجوهر غير الأقانيم ، وليس

برابع لها في العدد . ويقولون في الأقاليم إنها جوهر بسيط ويمتعون من كونه
جوهراً مركباً .

واختلفوا في الأقاليم ، فقال بعضهم : إن الأقاليم هي الخواص ، وقال بعضهم :
أشخاص ، وقال بعضهم : وجوه وصفات . فكأنهم يقولون : جوهر واحد ثلاثة
خواص وثلاثة أشخاص .

واختلفوا فقال بعضهم في الأقاليم مختلفة في الأقنومية ، متفقة في
الجوهرية . وقال بعضهم لا نقول مختلفة ، لكننا نقول إنها أقاليم ثلاثة
متفقة في أنها جوهر واحد فقط . واختلفوا فزعم بعضهم أن كل واحد
من الأقاليم حتى ناطق إله ؛ وهذا قول بعض النسطورية . وقال الباكون : ليس
كل واحد منها عند الانفراد في الذكر إلاهاً / ولا حياً ولا ناطقاً .

ظ ٢٣٨

واختلفوا فقال بعضهم : إن الكلمة هي العلم ؛ وقال بعضهم : إن المراد بالكلمة
العلم ؛ وإنما سُمي ذلك لأنه يظهر بالنطق . ومن قول بعضهم : إن الكلمة
والنطق ليسا العلم . وحكى عن بعضهم أنه قل في الروح إنها قدرة .

واختلفوا فحكي بعضهم عنهم أنهم قالوا في الأقاليم إنها متغايرة وإن علمه
وحياته هما غيره . ومنهم من حكي عنهم إن الأقاليم هي الجوهر وليست غيره ،
وإن كان من حيث كان أقاليم يختص بما لا يختص به من حيث كان جوهرًا ؛
ومثوله بالفحة إذا صارت جرة ، وإن لم تخرج عما هي عليه ، فقد اكتسبت صفة
لم تكن عليها حيث كانت فحة .

واختلفوا في المسيح والاتحاد : فزعمت النسطورية أن المسيح إله وإنسان
ماسح وممسوح اتحدا فصارا مسيحاً واحداً . ومعنى اتحدا أنه صار من اثنين واحد .
والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة

التي هي أحد أقانيم الإله وجوهر محدث كان بعد أن لم يكن وهو بشوع المولود من مريم . وربما جعلوا بدل «اتحد» «تجسد» ؛ وربما قالوا «تأنس» و«تركب» . وذهبت الملكية إلى أن المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر محدث .

وزعم أكثر العقوبة أن المسيح جوهر واحد ، إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم ، والآخر جوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا ٥ أقنومًا واحدًا ؛ وربما قال بعضهم طبيعة واحدة .

واختلفوا ، بعد اتفاقهم على أن الاتحاد أمر حادث صار المسيح به مسيحًا ، في ذلك الأمر / الحادث ماهو وعلى أى وجه كان ، فقال بعضهم : ٢٣٩
إن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج . وقال بعضهم : اتحدته هيكلا ومحلًا . وقال بعضهم : حلت فيه فدثرت به وعلى بدنه . وقال بعضهم : ليس على شيء من ذلك لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرأة المجلوة إذا نظر فيها . وقال بعضهم : على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة من غير انتقال النقص على الخاتم وحلوله في الطينة .

هذه مذاهب من لم يجعل الكلمة والجسد شيئًا واحدًا .

فأما العقوبة فإنها قالت : إن الجهرين صارا جوهرًا واحدًا . ١٥

وحكى عن بعضهم في الاتحاد أنه بمعنى المشيئة ، لا أن الذاتين اتحدتا في الحقيقة . واختلفوا في ذلك من وجه آخر : فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلى . وقال بعضهم : اتحد بإنسان شخصي . ثم^(١) اختلفوا فيه على هذين القولين . ففهم من قال : اتحد بالإنسان الكلى ، ومنهم من قال بالإنسان الشخصي ، وربما قالوا إن الابن اتحد^(٢) بالإنسان الكلى ليخلص ٢٠

(١) ثم .. اتحد : وقال بعضهم الذى اتحد م .

الكل . وقال بعضهم : اتحد بالإنسان الجزئى ليخلص الجزء .

واختلفوا فى المسيح ماهو بحسب ما ذكرنا من اختلافهم فى الاتحاد . فن قال فى الاتحاد : إن الجوهرين صارا جوهر واحد ، والمحدث صار قديما ، قال فى المسيح إنه قديم ومن قال فى معنى الاتحاد بالوجه الآخر ، قال فى المسيح إنه لاهوت وناسوت .

٥

واختلفوا فى الصلب والقتل بعد اتفاقهم على أن المسيح صُلب وقتل ، فزعمت النسطورية أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لامن جهة لاهوته . وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح / بكلمه ، والمسيح هو اللاهوت والناسوت . وزعم أكثر يعقوبية أن الصلب والقتل وقعا فى الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان ، وهو المسيح على الحقيقة ، وهو الإله ، وبه حلت الآلام حتى زعمت الملكانية ويعقوبية أن الذى ولدته مريم هو الإله فى الحقيقة . ومنهم من قال إن المسيح جوهر واحد قديم من جهة ، محدث من جهة ، مولود من جهة ، غير مولود من جهة ، مصلوب مقتول من جهة ، غير مقتول مصلوب من جهة . ومنهم من قال إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة لاعلى اليقين ، وأن الجنس المتحد به لطيف لا تحله الآلام . وهذا محكى عن بعض يعقوبية .

ظ ٢٣٩

١٠

١٥

واتفقوا أن المسيح يُعبد ويستحق ذلك ؛ واختلفوا فى أنه بكلمه معبود أو يعبد من جهة لاهوته على حسب ما حكيناه من اختلافهم فى الاتحاد وفى المسيح ماهو . وفى أصناف النصارى طبقة يقال لها المارونية ^(١) قالت فى المسيح إنه جوهران أقنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحدة وأن الإله صلب فى الحقيقة من أجلنا

٢٠

(١) المارونية : المارونية خ ؛ المارونية م

ليخلصنا . وحكى عنهم بعض الناس أن من قولهم إن الكلمة كانت تداخل
المسيح في أوقات فعله للآيات وتفارقة في سائر الأفعال ، ومن متقدمهم من زعم
أن الكلمة عند الاتحاد مرت في بطن مريم كما يمر السهم في الهواء ، والماء في الميزاب .
وحكى عن بعض من تقدم منهم أن الله واحد وسماء أبا . وقال في المسيح ،
٥ إنه كلمة الله / وابنه على طريق الاصطفاء ؛ وهو مخلوق خلق قبل خلق العالم ،
وجعل خلق الأشياء [به] ^(١) ، وسماء لذلك إلها .

قال وزعم أن المسيح اتحد بإنسان من مريم وأنه صلب . وزعم أن الله
روحاً مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن يؤدّي
إليه الوحي من الأب . وزعم أن المسيح ابتداءً جوهرًا لطيفاً روحانياً خالصاً
غير مركب ولا ممزوج بشئ من الطبائع الأربع ؛ وأنه إنما تدرّع الطبائع عند اتحاد
١٠ بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع .

وفيه من زعم في المسيح أنه ابتداءً من مريم ابتداءً ، وأنه نبي صالح شرّفه
الله وكرمه لطاعته وسماه ابناً على طريق التبني لا على طريق الولادة .
وما قدمناه من المذاهب عنهم هي المشهورة من مذاهبهم دون ما ذكرناه آخرًا .

(١) خلق الأشياء [به] : خلقه للأحياء م ؛ خلقاً لأحياء خ ؛ [به] إضافة ت

فصل

في ذكر إبطال مذهبهم في التثليث على الوجه الذي حكيناه عنهم

اعلم أنا قدمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة ما يدل على إبطال مذهبهم إذا حصل من مذهبهم على وجه يكون خلافا في المعنى ، لأنهم إن قالوا إن الإله ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاث ذوات مخصوصة^(١) بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالما حيا . ومضى أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات ، على ما تذهب إليه الكلائية في أنه تعالى عالم بعلم وحى / بحياة ، فالدلالة التي دلت على أن القديم تعالى واحد يبطل هذا القول . وما قدمناه من أن ما شارك القديم في كونه قديما يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر يبطل قولهم أيضا ، لأن هذه الأقانيم إذا كانت قديمة ، فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل على الابن والروح ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر . وهذا يوجب كون الابن أبا وكون الأب ابنا وكون الأب روحا والروح أبا .

وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن الابن ابن وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديما ووجب كونه مثلا له في ذاته ، فيجب إن كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة أن يكون الابن بمنزلة في أن له ابنا هو العلم والكلمة ولابن الابن ابن إلى مالا نهاية له . ومن ثبت استحالة حاجة

(١) مخصوصة : مختصة بـ .

الابن ، لو كان هناك ابن ، إلى ابن ، وجب مثله في الأب . وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لما له قالوا في الأب أن له روحاً ولروح الروح روحاً إلى ما لا نهاية له .

ويلزمهم أن يكون للابن روح وللروح ابن كما أن للأب ابناً وروحاً لمشاركتها له في القدم الموجب للتماثل . فلا يصح أن يثبتوا للأب ، مع قولهم ، مشاركة^(١) الابن له في القدم لأجله^(٢) احتاج إلى ابن دون الابن والروح ولا يمكنهم أن يقولوا إن كونه أباً وكون الابن ابناً له لا يرجع / إلى ذاته لأنه يرجع إلى علة^(٣) ، لأنهم^(٣) وإن رجعوا بذلك إلى علة^(٣) ، فلا بد من أن يقولوا إنه لما هو عليه في ذاته يصح كونه أباً عالمًا ، وصح كون الابن الذي هو العلم والكلمة ابناً له وعالمًا وكلمة فما شاركه في كونه قديماً يجب أن تصح عليه هذه الصفة على الوجه الذي صحته عليه وفي ذلك إيجاب ما ألزمناهم فيما تقدم . وقد بينا ما يسقط هذا السؤال عند الكلام على الكلالية في قولها إنه تعالى عالم ، وإن العلم لا يجب كونه عالمًا ، وإن اشتركا في القدم ، من حيث استحق كونه عالمًا لمعنى لا لذاته . فما ذكرناه هناك يسقط هذا السؤال .

وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوينا القول بأن كل واحد من الأقانيم إله ، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب في القدم ، فما أوجب كونه إلهًا . وجب كونهما إلهين ، وكون كل واحد منهما إلهًا يطل أصل مقاتلهم ، لأنهم توصلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعل ، إذا استحال كونه جياً إلا بجهاة ، عالمًا إلا بعلم ، وجب إثبات أقنومين كلمة وروح . فإذا وجب بما ذكرناه كون

(١) مشاركة : بمشاركة خ .

(٢) ما لأجله : لأجله خ .

(٣) لأنهم . . . علة : - م .

كل واحد من ذلك إلهاً ، بطل هذا الطريق ، ووجب أن ثبت لكل واحد من الأقانيم أقنومين آخرين ، ويجب في كل واحد منهما مثل ذلك أيضاً . وهذا يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمت الكلاية في هذا الباب . وكل وجه أفسدنا به مذاهبهم فهو مبطل لمذهب النصارى ، لأن مذهبهما متقاربان في المعنى وإن اختلفا في الألفاظ ، بل مذهب الكلاية / أبلغ في الفساد ، لإثباتهم مع الله تعالى من المعاني بعدد ما يستحقه من الصفات ، فقد زادوا في إثبات القدماء على النصارى .

٢٤١ ظ

فإن قالوا : لا يلزمنا على قوانا بالأقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة ، لأننا نقول إنها أقانيم ثلاثة وإنه جوهر واحد في الحقيقة ، وإنما يلزمنا على ذلك ^(١) لو أثبتناها متغايرة وأثبتنا الجوهر غيرها ، قيل له : إن كل كلام توصل به إلى إفساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب ؛ لأن الوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنى لا من حيث العبارة . فاختلف العبارات عنه في أنه لا يؤثر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد في أن ما يفسد به لا تتغير حاله .

وقد قلنا إن النصارى متى خالفت في المعنى فلا بد من أن تقول بإثبات ثلاث ذوات في الأزل : أب وابن وروح ، وتجعل الروح حياة لها صار حياً والابن عملاً له صار عالماً . ومتى قالوا بذلك ، فما ألزمتهم من إيجاب ثلاثة آلهة لازم لا محالة ، ولا تؤثر فيه العبارات . فقولهم : « إنا لا نقول في الأقانيم إنها متغايرة ، وإنما ليست ^(٢) غيراً للجوهر » كقول الكلاية في الصفات إنها ليست غير الله

(١) على ذلك : ذلك خ .

(٢) إنها ليست : لا أيها غ .

فكما أن هذا القول منهم لا يؤثر فيما ألزمنهم ، فكذلك القول في النصارى .

على أن من النصارى من يزعم أن الأقانيم متغايرة ، من حيث كانت أقانيم ،
وإن كان الجوهر واحداً ، فلا يصح لهم دفع ما ألزمنهم بما سألوا عنه . على أنهم
منى قالوا بذلك ، لزمنهم / كون الإله متغايراً من وجه ، غير متغاير من وجه آخر ،
وهذا في الاستحالة بمنزلة كون الأشياء مختلفة من وجه ، متفقة من وجه ، بل هو
أكد منه ، لأن كون الأشياء غير متغايرة بوجوب نقص كونها متغايرة ، وبوجوب
ذلك كونه شيئاً واحداً أو أشياء .

وعلى هذا الوجه ألزمنهم شيوخنا القول بتناقض مذهبهم وأنهم قائلون به
على وجه لا يُعقل ، لأن كون الثلاثة واحداً وكون الواحد ثلاثة في الحقيقة
لا يُعقل ، سواء قالوا إنه واحد من الوجه الذى هو ثلاثة أو من غير ذلك
الوجه . وإنما نقول نحن فى الشيء الداخلى فى جملة العشرة إنه ليس بغير
له إذا أضفناه إلى العشرة فى أنه غير لكل واحد منه ، إذا أفردته باللفظ
من جهة إطلاق هذه اللفظة ، وإلا فهو فى الحقيقة غير آله ؛ لأنه ذات غير سائر
الدوات ويختص بصفات ، وبصح أن يختص بها دون سائر الدوات ، ولا اعتبار
بالألفاظ فى ذلك . وإن ذهبوا فى مقالهم هذا المذهب فقد أعطوا ما أردناه
من أن الأقانيم فى المعنى متغايرة ولزمنهم ما قدمناه من إثبات آلهة وقدماء لانهاية لها .
ومنى لم يعطوا ذلك ، صح ما ادعينا عليهم من التناقض . فإن قالوا : إذا صح
عندكم كون الآحاد الكثيرة عشرة واحدة والأبواض الكثيرة إنساناً واحداً
وذاً واحداً ، ولم يكن هذا من قولكم متناقضاً ، فهلا / أجزتم لنا القول بأنه

جوهر واحد ثلاثة أقانيم ؟ قيل له : إنا ثبت آحاد العشرة متغايرة فى الحقيقة
ونصيفها بقولنا عشرة لتبين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجعلها ، ونقول واحدة

لتبين أنه من هذه الجملة مرة واحدة وليس في ذلك تناقض إذا وقعت على المعاني التي أوردناها . وليس يصح ذلك لكم ، لأنكم لا تثبتون الأقسام متغايرة . ولا تفيدوا بقولكم جوهر واحد أنها جملة واحدة ، وكذلك لا تجروا هذه اللفظة على سائر المعدودات ^(١) إذا بلغت ثلاثة كإجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ . فقد بان زوال التناقض عما قلناه ولزومه لما قلتموه . ٥

وإنما نريد بقولنا في أبعاض الإنسان إنها أبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير الآخر ويصلح لما لا يصلح له الآخر ، ونعني بقولنا إنسان واحد إنها جملة تشمل على هذه الأبعاض يصح أن تختص بكونها فاعلة واحدة وقادرة واحدة ، وذلك معقول لا تناقض فيه . ولا يتأتى لكم مثله ، لأنكم لا تفيدون بقولكم « جوهر واحد » جملة ذات أقانيم تختص بحكم لبنية حصلت فيها أو ما يجري مجراها . فالتناقض لازم على قولكم زائل عنا فيما قلناه . ١٠

وبعد ، فإن الذي ادعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنى وأنه لا يصح اعتقاده دون تناقض الألفاظ كما ندعيه على من قال في الشيء الواحد إنه / موجود معدوم وفي الجوهر الواحد إنه أسود وأبيض . وقد علم أنه ، وإن تمكن من هذه العبارة ، أنه غير متمكن من اعتقاد ما تفيد ، فكذلك القول فيما ألزمناه ١٥

النصارى أنا ادعيانا أن ما قالوه من كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصح أن يعتد ، ومالا يصح اعتقاده لم يكن للشاغل بإفساده وجه . لأننا إنما توصل بالشيء إلى إفساد ما يصح أن يعتد لنزيل به المعتقد عن اعتقاده ، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن ، فلا وجه لطلب أمر يُزال به .

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن يقولوا في القديم إنه مختلف متفق ، لأنه من ٢٠

و٣٤٣

حيث كان أقانيم ، يجب أن يكون مختلفا ، ومن حيث كان جوهرها واحدا ، يجب كونه متفقا . وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل . ولا يمكنهم القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة في الصفات التي لا ترجع إلى الذوات ، بل ترجع إلى المعاني وما جرى مجراها . لأن من قولهم إن جوهر الأب يستحيل أن يكون إلا أبا عالمًا حيا ، وكذلك قولهم في كل أقنوم . فقد صح ما ألزمنهم من القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة ، وهذا يوجب نفي الشيء وإثباته ، لأنه لا فرق بين كون الشيء مثلا لغيره ومخالفا له وبين كونه موجوداً معدوماً ، لأن كونه مخالفاً يقتضي نفي ما يوجب كونه موافقا لإثباته على ما بيناه في باب الصفات ..

فأما من قال / منهم : إنا لا نقول في الأقانيم إنها مختلفة ، هرباً من هذا الكلام ، فلا عاصم لهم من لزومه ، لأن الكلام على المعنى دون العبارة : فهو في هذا القول بمنزلة من قال في الشيء الواحد إنه سواد طعم ، فألزمناه كونه متفقا مختلفا فرام في إسقاط ذلك بالامتناع من هذه العبارات ، وهذا تبين .

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، القول بأكثر من الأقانيم الثلاثة ، أو ^(١) إبطال مذهبهم وذلك أنه قال لهم : إذا كنتم تثبتون الأقانيم الثلاثة ^(١) من حيث استحالة عندكم كونه تعالى فاعلا إلا وهو حي عالم ، فأثبتتم له علماً وهو الابن والكلمة وروحاً وهي الحياة ، فيجب أن تثبتوا له قدرة ، لأن الفعل لا يصح إلا من قادر ، وحاجة الفعل إلى كون فاعله قادراً أكد من حاجته إلى كونه حياً عالمًا .

ويلزمكم إثبات سماع له وبصر وإدراك ، من حيث كان الحي يجب أن يكون سمياً بصيراً مدركاً ، وتثبتوا له إرادة ، من حيث كان الفاعل للأفعال مع علمه بها ،

لا بد من كونه مريداً ، وثبتوا له عزاً وعظمة ووحداية ، من حيث كان عزيزاً عظيماً واحداً . فإن نفوا كونه قادراً ، وجب نفى كونه حياً عالمياً ، وفي ذلك إبطال الأقانيم . وإن أثبتوه قادراً لا بقدرة ، بل لذاته ؛ وجب مثله كونه عالمياً حياً لذاته ، لا بعلم وحياة . وإن أثبتوه قادراً بقدرة ، وجعلوا قدرته هي حياته أو علمه ، وجب مثله أن يكون علمه هي حياته وكلته هي حياته . وفي هذا وجوب ٥ ٣٤٤ و الاقتصار / على أقنومين . ومتى جاز ذلك ، وإن كان بخلاف الشاهد ، ليجوز^(١) كونه عالماً حياً لا لمعنى أصلاً ، وإن كان بخلاف الشاهد^(٢) ، فإن أثبتوا لله قدرة سوى العلم والحياة وسما وبصرا وإدراكا ، لزمهم إثبات أقانيم كثيرة ، وفي ذلك إبطال القول بالنصرانية .

١٠ ولا يصح لهم أن يقولوا : إن كونه حيا من غير أن يكون قادراً يصح ، ولا يصح كونه حيا من غير كونه عالماً ، لأن الأمر فيهما سواء في أن الحى قد يخلو منهما . وحالهما في الشاهد يتفق في أنه لا حى نعلقه يخلو من علم وقدرة على بعض الوجوه ، ولا فصل بينهما في أن خلوا الحى من أحدهما نقص لا محالة . فقد صح أن ما ذكره لازم لهم وموجب لبطلان مذهبهم .

١٥ وقد ألزمهم القول بأنه حى لا بحياة أو القول بأن الحياة حية ، وذلك لأنه لا يخلو أن يقولوا : إن الحى هو الأب دون الأقنومين الآخرين ، أو هو الأقانيم الثلاثة . فإن قالوا : إنه الحى ، لزمهم أن يكون هو الفاعل الخالق الإله ، وفي ذلك إبطال قولهم^(٣) إن الإله هو الأقانيم الثلاثة ، وإن قالوا إن الحى هو الأقانيم الثلاثة ليستمر^(٤) المذهب ، فيجب أن تكون الحياة حية^(٥) مع الأب .

(١) ليجوز... الشاهد : - خ
(٢) حية : فيه م
(٣) قولهم ... ليستمر : - م .
٢٠

وهذا مستحيل ، لأن العلة إذا أوجبت حكماً لغيرها ، لم يصح أن توجب ذلك الحكم لنفسها مع غيرها ، كما لا يصح أن توجه لنفسها وحدها ، ولذلك لا يصح كون العلم عالماً^(١) في نفسه ومع غيره ، وإن صح أن يوجب كون غيره عالماً .

- ومنى جوزوا أن تكون الحياة حية ، فتوجب هذه الصفة لنفسها مع غيرها ،
 ٥ لزمهم تجويز كونها حية / حياة ، فهي ، من حيث كانت حية ، تقتضى حياة ، ٢٤٤ ظ
 كما قالوه في الحى ، ومن حيث كانت حياة ، لا تقتضيه ، وهذا يوجب إثبات أقانيم لانهاية لها ، ويوجب تجويز كون الحى الذى هو الأب حياة بنفسه والاستغناء عن حياة هى غيره . وكذلك السؤال عليهم متى قالوا إن الحياة هى حياة الأتقنمين الآخرين أو العلم علم الأتقنمين ، فلا وجه لإعادته .
- ١٠ وألزمهم القول بإثبات ثلاثة فاعلين ، لأنهم إن قالوا : إن الفاعل هو الإنسان^(٢) ، لزمهم أن يكون هو الإله ، وفى ذلك إبطال قولهم بأن الإله جوهر واحد أقانيم ثلاثة ، ويكون قولهم كقول الكلاية فى أن الموصوف هو الإله دون صفاته^(٣) . فلا بد من القول بأن الفعل فعل الأقانيم الثلاثة ، وهذا يوجب كون كل واحد منها فاعلاً ، ووجوب ذلك يوجب كون كل واحد حياً قادراً ، وذلك يوجب كون كل واحد إلهاً ، وفى ذلك ترك قولهم . فإن قالوا : إن فعل
 ٥١ الثلاثة فعل واحد^(٤) . فلا يجب ما قلموه ، لأن الفعل إذا كان واحداً ، لم يجب إثبات ثلاثة فاعلين ، بل يجب إثباتهم فاعلاً واحداً ، قيل لهم : إن الفعل الواحد يستحيل كونه فعلاً لفاعلين ، لأن ذلك يوجب أن يصح من أحدهم أن

(١) عالماً : مخالفاً م .

(٢) الإنسان : الأب خ .

(٣) صفاته : حياته م .

(٤) واحد : - خ .

يفعله ومن الآخر أن يتركه ، وهذا مما قدمنا^(١) فساد من قبل . فيجب أن يكون

فعل كل واحد منهم غير فعل صاحبه كما أن / كل واحد منهم غير صاحبه . ٣٤٥

فإن قالوا : إن الفعل فعل لواحد هو ثلاثة ، قيل لهم : لا فرق بين إثباته

فعلا لثلاثة وبين إثباته فعلا لفاعل هو ثلاثة في حقيقة إضافة الفعل إليهم .

فإن قالوا : كل واحد منهم فاعل مع الآخرين ، لا أن كل واحد منهم فاعل

في الحقيقة ، قيل لهم : هلا قلتم إنهم ثلاثة فاعلين كما كان كل واحد منهم فاعلا

مع الآخر ؟ فإن قالوا : كل واحد من الثلاثة بعض الفاعل ، وثلاثتهم فاعل

واحد ، قيل لهم : هذا يوجب جواز التبعض على الإله الفاعل ، ويوجب

أن يجوزوا كون الحياة بعضاً ، ويوجب جواز كون الفعل بعضاً للفاعل كجواز

كون الحياة بعضاً له ، لأن كونه فاعلا ولا فعل يستحيل ، كما أن كونه حياً

ولا حياة يستحيل .

وألزمهم في الحياة ، إذا لم يصح أن يقال إنها بعض له ولا هي هو ، أن تكون

غيره ، لأنه لا منزلة رابعة لذلك . وهذا يوجب أن يثبتوا الحياة غير الإله وأن

يكون القديم هو الصانع وحده دون الحياة والعلم ، ويُطل قولهم عند ذلك

بما كلنا به من أثبت معه علماً وقدرة قديمين . ١٥

وإن قالوا : إن الحياة هي الحى ، فقد أقروا بالتوحيد .

قد صح بطلان قولهم بأن الحياة بعضه ، أو هي هو ، أو غيره . فإذا أى قول

من ذلك تمسكوا به ، ألزمهم ترك النصرانية .

وقد ألزمهم القول بإثباته فاعلا فيما لم يزل ، على قولهم إنه أب فيما لم يزل ،

لأن المعقول أن الابن يحدث ويصير الأب / به أباً كما يحدث الفعل ويصير به ٣٤٥ ظ

الفاعل فاعلا . فإذا ^(١) لم يتناقض عندهم كونه أباً وولداً فيما لم يزل ، فكذلك كونه فاعلا ^(٢) .

وألزمهم أن قالوا : إنه متبعض ذواً بماض ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث .
وألزمهم القول بأن كل واحد من الأقسام يجب أن يكون قديماً وموجوداً
لمعنى ، كما قالوا إن القديم عالم حى لمعنى ، لأنه لا يصح أن ينفوا كونها قديمة
موجودة وكون الأب قديماً موجوداً لمسا في ذلك من إثباته محدثاً معدوماً . ومضى
قالوا إنه موجود لا لعله وجب بمثله أن يكون حياً عالماً لا بروح ولا بابن ،
لأنه كما يجب كونه موجوداً فيما لم يزل ولا يزال ، فكذلك يجب كونه عالماً حياً .
ويُشعر أنه لا يمكنهم أن يقولوا في علمه وحياته إنها صفات وإنها لا توصف ،
لأن ذلك يبطل بما يبطل به مذهب الكلالية ولأنها تصف كل واحد من
الأقسام بما تميزه به عن غيره .

وقد ألزموا على قولهم إن جوهر الأقسام الثلاثة جوهر واحد القول بأن الابن
يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات . من حيث كان جوهره كجوهره .
وإلا ، فإن صح أن يكون مخالفاً له . وإن كان جوهره كجوهره : ليجوز خروج
الأب من أن يكون أباً والابن من أن يكون ابناً ، وإن كان إنما كان كذلك
لجوهره : لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته الراجعة
إلى جوهره ، إذا صح ، صح أيضاً خروج الشيء عن جوهره . وهذا يوجب عليهم
أن لا يأمنوا عدم الأب والابن ، وخروج الأب من أن يكون أباً قديماً .

وألزموا القول بأنها مختلفة وأن تكون العلة في اختلافها ما / يوجب اتفاقها . ٢٤٦ و
لأنهم إن قالوا : إن الأقسام مختلفة لا لوجه يوجب اختلافها . لم يصح . فإن

قالوا: إنما اختلفت لأعيانها وجواهرها ، فهذا يوجب ، إذا كان جوهرها جوهرًا واحدًا أن تكون متفقة ، وإلا فيجب أن تكون مختلفة في الجوهرية ، كما أنها مختلفة في الأقنومية . وهذا مما لا نقول به المملكانية والبعثوية متى قالت بجواز كونه مختلفا من جهة ، فإنه يلزمها القول بأنها مختلفة من الجهة التي هي متفقة منها .

ويلزمهم أن يكون الابن أبًا إذا كان جوهر الابن هو جوهر الأب .

ويلزمهم أن يثبتوا الابن أبًا إذا كان جوهر الابن هو جوهر الأب .

ويلزمهم أن يثبتوا الابن أبًا ، لأن الأبوة عديم من صفات الإله ومما يوجب انتفاء النقص ، فيجب أن يكون الابن أبًا ، وإلا كان منقوصا . ولا يصح القول بأن الأبوة من صفات السكّال والإلهية ، إلا والبنوة بالضد منها .

ويقال للملكية في قولها إن الجوهر غير الأقانيم ، وإن لم تكن الأقانيم غيره : كيف يصح كون الجوهر غيرها ، وهي ليست بغير له ؟ وكيف يعقل ذلك ؟ وإذا جاز ، فهلا جاز أن يكون الجوهر غيرها في الحقيقة ، وإن كانت هي هو على الحقيقة ؟ ومتى تناقض كونها هي الجوهر وكون الجوهر غيرها ، فيجب أن يتناقض كونها ليست بغير للجوهر وكون الجوهر غيرها

وبعد ، فإن الأقانيم ، إذا كانت ثلاثة ، ثم جعلوا الجوهر غيرها ، فيجب أن يكونوا مثبتين لرابع ؛ وفي ذلك ترك قولهم . وإن زعموا أنهم يرجعون بالجوهر إلى واحد منها ، فقد تقضوا قولهم إن الجوهر غيرها ، ووجب كون الشيء غيرا لنفسه ، وهذا تجاهل .

/ولا يصح أن يقولوا إن الجوهر ليس برابع ، ولا هو بواحد من الثلاثة ، لأن ذلك في الاستحالة في حكم ما قدمناه ؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه غيرها

وليس برابع لها ولا بواحد منها وبين القول بأنه غيرها وهو كواحد منها .

وبعد ، فلا يخلو الإله من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم
دونه أوهما . فإن كان هو الجوهر ، وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم ، لزمهم
إخراج الأب والابن والروح من الإلهية . فإن قالوا : إن الإله هو الأقانيم دون
الجوهر ، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإله ؛ وهذا ترك قولهم ؛ لأنهم يقولون
٥ إن الإله جوهر ذو ثلاثة أقانيم . فإن قالوا : إن الإله هوهما ، لزمهم القول بأن
الأب والابن والروح ليس بإله ، ومن عبد ذلك ، لم يعبد إلهما ، ومن كفر به ،
لم يكفر بالإله . وإن قالوا : إنا نقول إن الإله هو الجوهر الذى هو ذو أقانيم
ثلاثة ، قيل لهم : فيجب أن يكون قولكم إن الإله هو الأب والابن وروح
القدس غلط ، لأن هذه أمور مضافة إلى الإله لأنها الإله ^(١) . وهذا ترك للنصرانية
١٠ وعدول منه إلى مذهب السكلائية .

على أن هذا القول يوجب عليهم أن ثلاثة وواحد ليس بأربعة ، بل يوجب
أن يقولوا إن ثلاثة واحد هو واحد ، وهذا يوجب أن قول القائل ثلاثة لا شئ ،
غيرها بمنزلة قوله ثلاثة وشئ . آخر هو غيرها ، ويوجب أن ثلاثة أشياء وشيئا
١٥ هو غيرها ثلاثة . وذلك يوجب أن إثبات الغير ونفيه سواء ، ويوجب جواز
القول / بأن واحدا وواحدا هو واحد ؛ وهذا يوجب أن لا يتزايد المعدود
٢٤٧ و بزيادة الأعداد .

على أنه يجب على ^(٢) قولهم أن تكون الأقانيم جوهرًا ؛ لأن إثبات ما ليس
بجوهر قائم بنفسه لا يصح عندهم ، فيجب أن يقولوا إن الأقانيم جوهر والجوهر
٢٠ جوهر آخر ، وهذا يوجب ^(٣) عليهم إثبات جوهرين هما الإله ، وفى ذلك تقضى

(٢) على . . . يوجب : م .

(١) لا أنها الإله . . . ؛ لأنها الإله خ .

النصرانية ، ويقال لهم عند ذلك : أيتفقان أم يختلفان ؟ فإن قالوا : يتفقان ، علم صار أحدهما أقانيم دون الآخر ؟ وإن قالوا : يختلفان ، لزمهم إثبات قديمين مختلفين جوهر أحدهما مخالف لجوهر الآخر ، وهذا يضارع قول الثنوية . وإن هم قالوا في الأقانيم إنها ليست بجواهر ، تركوا قولهم إن كل واحد من الأقانيم جوهر واحد .

٥

فإن قال قائل منهم : إن الابن هو الكلمة والنطق في الحقيقة ، وليس هو العلم ، فاقدمناه يُبطله ويبطل بما يثبت من أن المتكلم إنما يصير متكلماً بأن يفعل الكلام ، وأن الكلام لا يكون فعلاً إلا للتكلم ، وذلك يحيل كونه متكلماً ثم يزل ووالدآ وأباً ، ويوجب أن الكلام حادث . وما تبين به من أن الكلام لا يكون كلاماً إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب ، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضى حدوثه ، يوجب فساد هذا القول . ومتى أثبتوا كلاماً على خلاف هذا الوجه ، لزمهم كل جهالة .

١٠

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخن القول بأن لكلامه كلاماً ، وأن الكلام أب . وأن الكلام الذي أثبتوه هو حياة وعلم وحركة وسكون . وهو الفاعل الخالق .

١٥

وبعد ، فإذا كانت الكلمة لا تنفك من المتكلم عندهم ، فلم صارت بأن تكون ابناً أولى من أن تكون أباً ؟ وإنما صار الأب فيما بيننا بكونه أباً أولى ، لأنه الأصل للابن . ومنه كان الابن ، ولولاه لم يكن ، وعندهم أن الأب لا يتقدم الابن . فلم صار بكونه أباً أولى من الابن ؟

ظ ٢٤٧

فإن قال منهم قائل : إنما قلنا بالأقانيم الثلاثة وإنه جوهر واحد ، لأن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض ، والعرض لا يصح منه الفعل . فيجب كون الإله جوهرآ . والجوهر على ضربين : جسم وما ليس بجسم ، فالجسم يحتمل

٢٠

التركيب والتجزئة ، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم . ولا يخلو من كونه حياً
أو ليس بحي ، والموات لا يكون منه اختيار ولا تمييز ولا فعل . وأثبتناه حياً ،
والحي ينقسم إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق . فما ليس بناطق لا يكون موصوفاً
بتمييز ولا حكمة ، فيجب كونه ناطقاً ، فثبت كونه جوهرًا حياً ناطقاً . ولا يخلو
عند ذلك من أن يكون حياً ناطقاً ، لأنه جوهر وبحياة ونطق . وإن كان كذلك ،
لأنه جوهر ، وجب كون كل جوهر ناطقاً حياً ، فثبت أنه ناطق حتى بحياة
ونطق ؛ ويجب كونهما من نفس الجوهر ؛ لأنهما ليسا بمحدثين فيه ، لأنه قديم
غير محدث ، قالوا : فيجب أن يكون الجوهر هو الأب . والحياة هي الروح ،
والنطق هو الكلمة ، وهو الابن .

١٠ وربما زادوا بأن قالوا : والحي على ضربين : ضرب يمكنه الولاد^(١) ، وآخر
لا يمكنه ذلك . فيكون منقوصاً ، فوجب أن يكون الإله يمكن فيه الولاد^(١) ،
وذلك يوجب كونه أباً ، فلذلك قلنا : أب وابن / وروح القدس ، وجعلنا الروح
هي الحياة والابن هو النطق والكلمة ، قيل له : إن الذي ذكرتموه من الاعتبار
إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والمرض . فأما وقد بينا أن
القديم ليس بجوهر ولا عرض . فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال .
١٥ وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم فيجب أن يكون الإله ليس بجسم ،
لأنه لا يحتمل التركيب ، يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض ،
لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختاراً وإن لم يكن جسماً ، بخلاف الشاهد ، ليجوز
إثباته ليس بجوهر ولا عرض بخلاف الشاهد

٢٠ وقوله : « إنه يجب كونه ناطقاً وحياً ، لأنه متى أثبت بخلاف ذلك كان منقوصاً » .

يوجب عليهم كونه موجوداً قديماً قادراً^(١) سميعاً بصيراً مدركاً . وذلك يوجب ،
إذا لم يصح كونه كذلك لجوهريته ، أن يكون لمعاني ؛ وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة
لمثل ماله أثبتوا حياة ونطقاً .

وقوله : « إن الحياة والنطق يجب كونهما من نفس الجوهر » يستحيل ،

- لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصح أن يوجب له حكماً ، وإنما يصح ذلك فيما خالفه .
ولذلك لا يجوز كون الواحد منا حياً يعضه لما كان بعضه من جوهره . ويجب على علمهم
أن يثبت فيما لم يزل جواداً محسناً ، لأن من لم يكن كذلك ، كان بخيلاً منقوصاً ،
وإلا فإن صح إثباته لا على هاتين الصفتين ، صح إثباته حياً غير ناطق ويكون
ناطقاً من بعد وفاعلاً / للكلام عند حاجة العباد إليه .

ظ ٢٤٨

- على أن الجوهر ، إن كان موصوفاً بالحياة والنطق ، لأنه جوهر ، وجب
أن يكون كل جوهر كذلك ، على ما اعتمدوا عليه . وإن كان لخاصته ، فقد
بطل اعتلالهم ولزمهم أن تكون الحياة والنطق إنما صارا خاصتين لخاصة ثالثة .
لأنهما إن صارا خاصتين ، لا لخاصة ثالثة ، لأنهما خاصتان ، لزم ذلك في كل
خاصة . وهذا يوجب مالا نهاية له من الخواص .

- ويجب على ما اعتلوا به أن يكون متحرراً وذا أبعاد وجسم ، لأن الجوهر
إذا لم يكن كذلك ، كان إلى النقص أقرب ، بل يجب أن يثبتوا صحة ذلك فيه ،
لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهرراً . ويجب أن يثبتوه جوهرراً آكلاً
شارباً ، لأن كل حي لا يصح ذلك فيه ، كان منقوصاً .

- ويجب على علمهم أن يقولوا إنه إنما صار إلهاً لأنه حي ناطق ، كما أنه
كان حياً ناطقاً لأنه جوهر . وهذا يوجب القول بأن كل حي ناطق إليه ،

حتى تكون الملائكة والجن والإنس آلهة .

وقولهم إن من حق الناطق أن يكون عالما حكما جهالة ، لأن العالم الحكيم هو الذى يرتب نطقه ؛ وقد ينطق الصبي من غير علم وحكمة .

وقولهم « إن من ليس يمكنه الولاد فهو منقوص عقيم ، فيجب إثباته أبا »
 ٥ . يوجب عليهم القول بأنه متخذ لصاحبه ، لأن من لا يمكنه ذلك ، كان منقوصا ،
 ويوجب عليهم القول بأن الملائكة منقوصة ، لأنها لا تمكح ولا تكون والدا ،
 ومن قولهم إنها / أفضل من الإنسان وأعظم منزلة .

٣٤٩ و

وقد اعتل بعضهم فى أنه جوهر واحد بأنه لو كان جوهرين ، لوجب كونه
 ممترجا من جنسين ومختلا من جوهرين ؛ وذلك علامة الحدث .

١٠ . واعتل فى أنه ثلاثة فى العدد بأن الثلاثة تجمع نوعى العدد الذين هما الشفع
 والوتر ؛ وما جمع نوعى العدد كان أكل مما لم يجمعهما ، لأن أحد نوعى العدد
 مقصر عن كمال العدد ، ووصفه بالتقصير لا يصح ، فيجب أن يوصف بكمال
 العدد وهو ما جمع الشفع والوتر . وهذا يوجب عليهم القول بأن الأب وحده
 يجمع نوعى العدد . وكذلك أقنوم الابن والروح . وهذا يوجب أن الأب وحده
 ١٥ . ثلاثة أقانيم ، حتى تكون الأقانيم تسعة ؛ وإلا فيجب ، إن لم يجمع نوعى العدد ،
 أن يكون منقوصا على علتهم . وهذا يوجب فى كل واحد من الأقانيم أن يكون
 منقوصا . وذلك يوجب أن لا يكون الكل إلها وأن يكون النقص قد عمها .

وبعد ، فإن عندهم أن الإله فى جوهرية ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة فى
 أقنوميته . فيجب على علتهم أن يكون منقوصا فى جوهرية ، لأنه لم يجمع نوعى
 ٢٠ . العدد . على أن النقص عندنا بالضد مما ذكره ، لأنه يجب لما جمع نوعى العدد^(١)

النوع الذي هو الشفع ، لأن ثبوت ذلك فيه يوجب حدوده ويحيل قدمه وهذا هو النقص ، لا ما ذهبوا إليه . وما قالوه يوجب عليهم أن كل ما كان في اجتماع المددين فيه أكل ، والشفع والوتر فيه أكثر ، كان أكل وأفضل ، فيجب أن / يثبتوا الإله أقانيم كثيرة ، ويجب أن يثبتوه بكل صفة تكون مدحاً وكلاً في الشاهد . وهذا يوجب كونه جسماً مركباً طويلاً عريضاً .

ظ ٣٤٩

على أنه يقال لهم في قولهم إنه يجب أن يكون أباً لكي لا يكون منقوصاً : هلاً قلتم إنه أبٌ ووالدٌ على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصاً ؟ لأن الذي ينفي النقص هو هذه الأبوة دون ما ذكرتموه مما لا يُعقل . وهذا يوجب عليهم كونه جسماً يصح منه من اتخاذ صاحبة والاستيلاد ما يصح من الواحد منا . ومن بلغ هذا المبلغ لم نكلمه في النصرانية ، وكلناه في نفي التشبيه .

١٠

فإن قالوا : إن تولد الابن من الأب هو كتولد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس ، قيل لهم : إن الكلمة لا تتولد من العقل ، لأنها قد تحصل من غير العاقل ، وقد يحصل العقل فيمن لا يمكنه الكلمة ، وإنما صح ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل ، لا أنها تتولد من العقل . فإن قال : أردت بالكلمة العلم ، قيل له : إن العلم هو نفس العقل ، إذا أشير به إلى العلوم الضرورية ، وإن أردت العلوم المكتسبة وما يجري مجراها ، فذلك مما لا يتولد عن العقل لخلو العاقل منه وصحة ذلك فيه .

١٥

على أن ما لأجله يمنعون من كونه أباً على جهة التناسل لما فيه من إيجاب حديثه يوجب المنع من كونه أباً على جهة تولد الكلمة من العقل ، لأن ذلك لا يكون إلا في الأمور المحدثة

ظ ٣٥٠

٢٠

فأما تولد حر النار من النار فلا يصح ، لأن حر النار ، لو تولد من جوهره

لوجب في كل جوهر أن يكون بمنزلة النار في الحرارة . فإن قال قائل : يتولد
لا من جوهره ، لكن من كونه ناراً ، قيل له : كأنك قلت إن الحر يتولد من
الحر والجوهر أو الحر وحده ، وهذا يوجب كون الشيء متولداً من نفسه .
فإن قالوا : عني بذلك أن كونه ناراً لا يعقل إلا وله حر ، وكذلك القول
في تولد الابن من الأب ، قيل لهم : فيجب أن تثبتوه أولاً أبائهم تثبتوا له ابتاً
يتولد عنه . على أن إثباته ناراً هو إثبات الحرارة فيه لا أنا نقول إن الحرارة
تولد عنه . فيجب أن تثبتوا أباً وابتاً معاً على أنها أصلان ، وذلك بفضيهم
عن ذكر^(١) التولد .

والقول في تولد الضوء من الشمس كالقول فيما ذكرناه . على أن الضوء
أجسام ، والجسم لا يتولد من جسم ، وإنما وجب أن يكون له ضوء لصقائه
واختصاصه بما هو عليه من الضياء . لأن من حق الجسم ، إذا كان هذه صفته ،
أن يكون له ضوء ، لا أن هناك شيئاً يتولد عن غيره . ولا فرق والحال هذه
بين أن يقال إن الشمس يتولد عن ضيائه وبين من قال إن ضيائه يتولد عنه .

وقد اعتمد بعضهم في تمثيل قوله بالتثليث بالشمس والضوء وأنها شخصان
يجمعهما جوهر واحد يتفقان في الجوهرية ويختلفان في الشخصية ، وكذلك القديم
الذي هو أقانيم ثلاثة تتفق في الجوهرية وتختلف في الأقنومية والشخصية . وهذا بعيد ،
لأن ضياء الشمس غير الشمس وصفته تخالف صفته وبعضه غير / بعض ، وذلك
لا يصح عندهم في الأقانيم .

وقد قال بعضهم : إذا كان الإنسان حباً ناطقاً مانثاً وهو إنسان واحد

فكذلك الإله موجود حي ناطق وهو جوهر واحد ؛ وهذا غلط ، لأن الإنسان لم يكن إنساناً لأنه حي ناطق مائت ، وإنما صار إنساناً لما بان منه من سائر الحيوان من البنية . ولو كان إنساناً لما ذكره لم يخرج من أن يكون الذي صحح فيه ما قاله البنية وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شيء واحد في الحقيقة ، بل يرجع إلى أشياء مبنية كل جزء منا ليس بإنسان ألبة . وهذا يوجب عليهم أن كل واحد من ٥ الأقاليم ليس بجوهر ، وعندهم أنه جوهر خاص ، وإن كانت البنية جوهرًا عامًا .

على أن ما قالوه يؤكد قولنا ، لأننا نجعل لكل جزء من الإنسان من الحكم ما نجعله للآخر ، فيجب أن يجعلوا الكل واحد من الأقاليم من الحكم والصفة ما للآخر . وفي هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه . وإنما صح كون الأجزاء الكثيرة إنساناً واحداً وحياً ، لأنه يحيا بحياة تحله ، ومن حقا أن لا توجب ١٠ الحكم له إلا بمحصل أجزاء كثيرة منها في أجزاء كثيرة من الجواهر مبنية . والقديم تعالى لا يصح أن يكون إنما صار حياً لكونه مع غيره مبنياً بنية مخصوصة ، لأن ذلك يوجب كونه جسماً محدثاً .

ويقال لهم : لم صرتم بأن تقولوا إن الله جوهر واحد ثلاثة أقاليم بأولى من أن يقال هو جواهر ثلاثة أقنوم واحد ؟ فإن قالوا : لأنها مختلفة في باب ١٥ الأقاليم ، متفقة في الجوهرية / قيل لهم : هلا قلتم إنها مختلفة في باب الجوهرية متفقة في أنها أقاليم ؟ فأما من يقول منهم : إني أريد بقولي جوهر واحد أنه موصوف واحد وبقولي أقاليم ثلاثة أنه يختص بكونه قديماً حياً متكلماً ، ولا أريد بهذه العبارات إلا ما ذكرته ، فقوله في المعنى يخالف مذهب النصاري ؛ لأن من مذهبا ما قدمناه من إثبات ثلاثة أقاليم جوهرًا واحداً في الحقيقة . يبين ٢٠ ذلك أن من مذهب النصاري القول بأن الابن يتحد بعيسى ، ويخصون الابن

بالاتحاد . فلو كان القديم شيئا واحدا في الحقيقة ، لم يصح لهم القول بأن ما يتحد ليس هو الذى يتحد .

ومن قولهم : إن الاتحاد يصير المسيح من جوهرين : لاهوت وناسوت ؛ أو يصير واحدا بعد أن كان كل واحد منه جوهرًا .

٥ فكل ذلك يبين أن ما قاله يبعد من قول النصارى ؛ وإن كان قد خفي ذلك عن بعض المتقدمين منهم . ولا يخرج من أن يكون بهذا القول مخطئا من وجهين . أحدهما إجراؤه هذه الأسماء عليه في اللغة العربية ؛ وذلك قبيح من جهة الشريعة ؛ والثانى أنه اقتصر بصفاته ، جل وعز ، على أنه قديم حتى متكلم ؛ وهذا يوجب نفى كونه قادرا ، مدركا ، مريدا ، سميعا ، بصيرا ؛ وهذا كفر من قائله .

١٠ فأما من قال منهم : إنه أب لليسع ، بمعنى التبنى والكرامة ، فهذا أولا

يبتل قولهم إنه فيما لم يزل أبا ، ويوجب كونه أبا في حال خلقه لميسى . على أن

معنى التبنى لا يصح إلا في من يصح أن يكون له في الحقيقة ولد ، / أو فيما يصح

أن يولد مثله لثله وفيما كان من جنسه من الحيوان ؛ ولذلك لا يصح من الميت أن

يتبنى الحى . لما لم يصح أن يكون له وهو ميت ، ابنا في الحقيقة . ولا يصح أن

١٥ يتبنى الشاب شيخا كبيرا ولا أن يتبنى عجلا وفصيلا . وليس قولنا في زيد إنه

يتبنى غيره من قولنا إنه يعظمه ويكرمه بسبيل ؛ ولذلك يصح من أحدنا أن يعظم

من لا يصح أن يتبناه ؛ وإنما يراد بذلك أنه يجري مجرى ابنه في التربية

والاختصاص والأحكام المتعلقة بالابن والأب ، وذلك يستحيل في القديم تعالى ،

فكيف يقال إنه تبناه ؟

٢٠ على أن هذا القول يوجب في كل واحد من الأنبياء أنه ابنه على جهة التبنى

وأن لا يكون لميسى في ذلك من الاختصاص ما ليس لغيره . على أن الإنسان

فقد يؤاخي غيره كما يتبنى غيره على جهة الإكرام والتشبيه بالأخوة في الحقيقة .
فلا فرق بين من قال : إنه سبحانه يتبنى على هذا المعنى ، وبين من قال : إنه
يؤاخي غيره . فإذا فسد^(١) ذلك ، ثبت أن^(٢) قولهم بأنه جلّ وعزّ أبّ وله
ابنٌ على هذا الوجه لا يصح .

- وَأَمَّا مَنْ قَالَ : إِذَا صَحَّ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ، فَلَا صَحَّ كَوْنُ عِيسَى ابْنًا
لَهُ ، لَا عَلَى حَقِيقَةِ الْبَنُوَّةِ ، لَكِنْ بِمَعْنَى الْكِرَامَةِ : فَقَدْ قَالَ شَيْخُنَا أَبُو عَلِيٍّ ،
رَحِمَهُ اللَّهُ : إِنَّ الْخَلِيلَ فِي الْحَقِيقَةِ يَصْحَقُ فِي إِبْرَاهِيمَ مَعَهُ تَعَالَى ؛ لِأَنَّ الْخَلِيلَ مَأْخُوذَةٌ
مِنَ الْأَصْطِفَاءِ ، وَالْإِنْسَانُ فِي الْإِنْسَانِ ، وَإِنَّمَا يُقَالُ فِي الْإِنْسَانِ إِنَّهُ خَلِيلٌ لِنَفْسِهِ إِذَا اخْتَصَّ
مِنَ الْأُمُورِ بِمَا لَمْ يَخْتَصَّ بِهِ غَيْرُهُ ، فَلَمَّا خَصَّ ، جَلَّ وَعَزَّ ، / إِبْرَاهِيمَ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ .
مِنْ وَجْهِهِ وَكَرَامَتِهِ بِمَا لَمْ يَخْتَصَّ بِهِ غَيْرُهُ فِي زَمَنِهِ ، جَازَ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ خَلِيلُ اللَّهِ ،
فَسَمِيَ نَفْسَهُ خَلِيلًا لِلَّهِ . وَهَذَا الْقِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ يُوصَفَ كُلُّ أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِأَنَّهُ
خَلِيلٌ لَهُ ، لِأَنَّهُ قَدْ خَصَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِمَا بَانَ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْوَحْيِ وَالْكَرَامَةِ ،
فَلِذَلِكَ قَالَ نَبِيْنَا ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ : لَوْ كُنْتُ مَتَّخِذًا خَلِيلًا ، لَأَتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ
خَلِيلًا . لَكِنْ صَاحِبَكُمْ خَلِيلُ اللَّهِ ، فَسَمِيَ نَفْسَهُ خَلِيلًا لِلَّهِ ، عَزَّ وَجَلَّ ، وَامْتَنَعَ أَنْ
يَتَّخِذَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ خَلِيلًا لِأَنَّهُ يَعْصِيهِمْ بِالْبَلِيغِ وَالْبَيَانِ ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَخْصَّ وَاحِدًا
مِنْهُمْ بِذَلِكَ عَلَى حَسَبِ مَا خَصَّهُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا حَمَلَهُ مِنَ الرِّسَالَةِ دُونَ سَائِرِ أَهْلِ زَمَانِهِ ،
إِلَّا أَنَّهُ خَصَّ إِبْرَاهِيمَ بِذَلِكَ ، وَصَارَ لَهُ كَالْقَلْبِ ، وَذَلِكَ لِامْتِنَاعِهِ فِي الْأَسْمَاءِ . أَلَا تَرَى
أَنَّ الْقُرْآنَ قَدْ خَصَّ بِهَذِهِ التَّسْمِيَةِ ، وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهَا يَصْحَقُ فِي غَيْرِهِ أَيْضًا ،
وَمُوسَى خَصَّ بِأَنَّهُ كَلِمَةُ اللَّهِ ، وَإِنْ كَانَ تَعَالَى قَدْ كَلَّمَ الْمَلَائِكَةَ ، وَهَذَا أَوَّلَى مِنْ
أَنْ تَحْمِلَ الْخَلِيلَ بِمَعْنَى الْمَحَبَّةِ أَوْ الْحَاجَةِ ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَكَادُ يَطْرُدُ فِيهِمَا ، فَهُوَ

(١) فسد : ثبت م

(٢) ثبت أن : فسد م .

مجاز ، من حيث كان المحب يخص حبيبه بما لا يخص به غيره ، ومن حيث كان المحتاج يفتقر إلى المحتاج إليه كافتقار الخليل إلى من اتخذته خليلا ، ولذلك لا يطرد فيهما ، فلا يقال في كل من أحبه إنه خليله إذا لم يخصه من النبوة وغيرها بما لا يخص به غيره . فإن قيل : أفليس الشاعر قد قال :

وإن أتاه خليل يوم مسألة يقول لا غائب مالى ولا حرم

ظ ٢٥٢

/ فوصفه بذلك من الحاجة .

وقد بين أهل اللغة فقالوا إن الخليل بمعنى الحاجة فأخوذ من الخلطة بفتح الحاء . وبمعنى المحبة مأخوذ من الخلطة بضم الحاء ، فهلا كان حقيقة فيهما ؟ قيل له : إنما لم تنكر استعمال ذلك في هذين الأمرين ، وإنما ادعينا كونه مجازا . لا لأنه لو كان حقيقة لقدح فيما نذهب إليه ، لأنه كان يجب أن يكون إبراهيم وصف بأنه خليل الله ، إما لأنه ظهر من حاجته في انقطاعه إلى الله سبحانه في ذلك الزمان ما لم يظهر من غيره . أو لأنه ظهر له من محبة الله تعالى ما لم يظهر لغيره ، أو لأنه خصه بما لم يخص به غيره ، ثم صار الاسم له كالعلم ، ولا يصح مثل ذلك في النبوة . لأن حقيقة الابن أن يكون مولودا من الأب كائنا من مائه ، وذلك يستحيل على الله تعالى . فيجب أن لا يصح أن يوصف عيسى بأنه ابن الله ، من حيث وُصف إبراهيم بأنه خليل له .

وقد أجاب أبو عثمان الجاحظ بأن قال ^(١) : إن إبراهيم لم يكن خليلا لخلطة كانت بينه وبين الله جل وعز ، لأن الخلطة والإخاء والصداقة منى عن الله ، وإنما كان خليلا بالخلطة التي أدخلها على نفسه وماله ، لأنه اختل في الله ^(٢) اختلا لا

(١) رسالة في الرد على النصارى ، طبعة القاهرة ، ص ٣٠ - ٣١ .

(٢) في الله : باق .

لم يختله أحد قبله بقذفهم إياه في النار ، وذبحه ابنه ، وحمله على ماله بالمواصاة ،
وبما فعله قومه ، والبراءة من أبويه في الحياة والمات وترك وطنه ، والهجرة
إلى غير داره ومسقط رأسه ، فصار بهذه الشدائد مختلا في الله وخليلا . فأضافه
الله إلى نفسه وسماه خليله من بين الأنبياء ، كما تُسمى الكعبة بيتَ الله من بين
البيوت ، وأهل مكة أهلَ الله / من بين جميع البلدان ، وناقة صالح ناقةَ الله ،
وهكذا كلُّ شيء عظمه الله من خير أو شر أو ثواب وعقاب ، كما قالوا :
دَعَه في أمانة الله وفي ناره ، وكما قال : القرآن كتاب الله ، والمحرم شهر الله ؛
وكما قيل لحزة أسد الله ، ولخالد سيف الله . ولذلك قيل في عيسى : روح الله ،
لأنه خلق في نطف الرجال الأرواح إذا قذفوها في أرحام النساء ، على ما أجرى
عليه العادة ، وخلق في رحم مريم روحا وجدا على غير مجرى العادة ، فلهذه
الخاصية قيل روح الله ^(١) . وذلك لا يصح في النبوة ، لأن المعلوم من حال
الواحد منا أنه لو رحم جرو كلب فرباه ، لم يجوز أن يسميه ولدا ولا ينسبه له
أباً ، ولو التقط صبياً فرباه لجاز أن يسميه ولدا ، لأنه شبيهه ، وقد يؤلد مثله
مثله ^(٢) . فإذا لم يصح ممن هو جسم مثله ، إذا لم يكن مشبها لابن ، لو كان له ابن ،
فإن لا يصح أن يقال ذلك في الله أولى .

فإن قيل : فبلا جاز أن يقال في عيسى إنه ابن الله ، لأنه خصّه بأن خلقه
من غير ذكر ؟ قيل له : هذا يوجب مثله في آدم ؛ لأنه خلقه من غير ذكر
ولا أنثى . فإن قالوا : قد خصَّ عيسى في الترية بما لم يخص به غيره ؛ فلذلك
جاز أن يقال إنه ابنه ، فهذا قائم في جميع الأنبياء عليهم السلام ، ثم أجمع

(١) هنا ينتهي النقل من الجاحظ في رسالته في الرد على النصارى ، ص ٣٢ .
(٢) الجاحظ ، في الرد على النصارى ، ص ٣٢ مع ملاحظة أن الجاحظ ينقل في هذا الموضع رأى
النظام ويخالفه فيه .

ربّاهم الله بمعنى أنه رزقهم وغذاهم وأطعمهم ، لأن معنى تولى الحضانة والإطعام والسقى لا يصح على الله تعالى في أحد . ولم يخرج عيسى من أن تكون أمه ربته كثرية سائر الناس ، وكان الأحق بذلك آدم ، لو صحّ ذلك على الله سبحانه ، لأنه خصه بأن خلقه في سمائه وأغناه عن تربية / أمه وأسكنه جنته ، فكل هذه الأمور في آدم أبعد^(١) . فلو صحّ أن يقال في عيسى إنه ابنه ، لكان ذلك في آدم أولى . وكل ذلك يُبطل ما تعلّقوا به .

وقد بين شيوختنا ، رحمهم الله ، أن البنية في الحقيقة لا تصح إلا في من ولد منه على الوجه المقول ، وعلى جهة المجاز لا تستعمل إلا في من يجري مجرى ابنه بأن يكون من الآدميين . ويتّوا أن طريق المجاز لا يصح في القديم تعالى ، ولو جاز أن يقاس المجاز في الاستعمال لم يكن صحيحاً في هذا الموضع ، لأن فائدته لا تصح في الله تعالى ، فكيف وقد علمنا أن المجاز لا يُقاس ! وبينوا أن الشاب منا لو قال للشيخ المُسنّن بُنَىّ وَيَا بُنَىّ ، لكان ذلك منكراً ، وإن كان من جنسه ، لما لم يصح أن يلد مثله . ويتّوا أن الواحد لا يقول لشيء^(٢) من البهائم إنه ابنه ولا للعبادات ، ومخالفة القديم تعالى للأجسام أشدّ من مخالفة أحدنا للبهائم أو الجماد ، لأن تلك مخالفة في الذات ، وهذه مخالفة في الصفات ، فبأن لا يُستعمل فيه ذلك أولى .

وأما ما يتعلّقون به من أن في الإنجيل « أتى ذاهب إلى أبي » واعتمادهم على ذلك في أنه تسمى ابناً له وتسمى تعالى أباً ، وأن المسيح أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم « يا أبانا الذي في السماء ، تقدس اسمك ! » وأنه قال لداود :

(١) الجاحظ في الرد على البصاري ، ص ٣٣ .

(٢) لقي : لجنس .

سيولد لك غلام يسمى لي ابناً وأسمي له أباً؛ قالوا : فيجب أن يكون ذلك حكا
من الله أمرنا أن نسميه به والله تعالى أن يتعبد بذلك ، إن لم يكن ذلك الاسم
شائناً في اللغة كقولكم في الأسماء الشرعية ، ففلفطاً . وذلك أن / ما ذكره
يجرى مجرى أخبار الآحاد في أنا لا نعلم صحته ؛ فلا يجوز أن ندين به
ونقطع بصحته .

و ٢٥٤

وقد ذكر عن التوراة والإنجيل والزبور أن الله سبحانه قال : إسرائيل بكري
هو أول من تبنته من خلقي . وذلك يوجب أن يكون يعقوب ابناً لله . ولو جاز
ذلك ، لجاز أن يكون جداً ليوسف ، ولو صح ذلك لصح أن يكون عمّاً وخالا
من جهة المحبة والتعظيم ، ولصح كونه صاحباً وصديقاً . وهذا باطل ، لأن ذلك
إن اقتضى تشريف عيسى بوصف ^(١) فيجب أن يقتضى حدوث القديم لوصفه
بما يوجب فيه النقص . وكيف يقال إنه أب المسيح ، ولا يصح أن يقال إنه عم
لأولاد الحواريين أو ابن عم ، من حيث قال عيسى للحواريين : أنتم إخواني ؟
وكيف يصح ذلك ، وقد أنكر تعالى قول من قال : نحن أبناء الله وأحباؤه ،
وأنكر قول العرب حين زعمت في الملائكة أنها بنات الله ، واستعظم ذلك ؟ ^(٢)
فلولا أن ذلك يستحيل فيه اسماً ومعنى لم ينكره .

١٥

فإن قيل : إن صح ذلك في التوراة أو الإنجيل ، هل له مخرج صحيح ؟ قيل له ^(٣) :
إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة ، فلا يلزمنا تأول ما فيها ، وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل
على الله تعالى من اتخاذ الولد ، وأنه لا يصح أن نتكلم بما يريد به ذلك أو يريد
أشياء ذلك بشيء من كلامهم . ومنى علمنا ذلك حملنا ما ذكر عن التوراة

(١) بوصف : - م .

(٢) راجع الجاحظ ، في الرد على النصارى ، ص ٢٧

(٣) إن صح .. ه - م

والإنجيل ، إن صح ، على أن المراد به في الجملة غير النبوة ؛ ولا يتمتع أن يكون في لغتهم يتجاوز بذلك ويُراد به كونه قديماً وإلهاً وربّاً ، وإن كان ذلك في لغتنا لا يصح .

- واللغات تختلف أحوالها في ذلك . ولذلك قلنا إن من نقل لغة إلى لغة فيجب أن يكون عالماً بما يصح على الله تعالى وما لا يصح من جهة العقل / ويكون عالماً ٥
بحقيقة اللتين ومجازهما ، لأن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازاً في غيره ، وما وضع موضعها من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز . فنقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ . ولا شك أن في هذه الكتب من المجازات ما يجرى مجرى التشابه في القرآن . ومعلوم من حال كثير من المفسرين أنهم متى فسروا العربية بالفارسية أخطأوا في طريقه إما جهلاً بالمعنى ١٠
من جهة العقل وإما باللغة

وقد حكى أن المذكور في الإنجيل : « إني ذاهب إلى أبي وأيكم » ؛ وهذا يوجب كونه أباً لهم كما أنه أب له ^(١) . وقد قيل إن الصحيح « إني ذاهب إلى ربي وربكم » وأن الغلط وقع في حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء .

- فإن قيل : إذا جاز عندكم أن يقول الله تعالى في المسيح إنه كلمته وروحه ؛ ١٥
فهل جازتم أن يقول إنه ابنه في الإنجيل ؟ قيل له : قد قال شيخنا أبو علي :
إن الغرض بوصفه عيسى بأنه كلمة الله أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة .
ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحميون به في دينهم كما يحميون بأرواحهم
الكائنة في أجسادهم . وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح
الذي يحتاج الحى منا إليه . وهذا كما يسمى الكلام الذي يهتدى به نورا ٢٠

(١) كما أنه أب له : - غ .

وشفاءً ، من حيث يعرف به الحق كما يُعرف الطريق بالنور ، ومن حيث
 وقع به النجاة / في الدين كما يقع بالدواء الشفاء . ولا يجب إذا تجاوز بكلمة
 في غير موضعها أن يتجاوز بأخرى من غير دلالة ، فلذلك لم نقل في عيسى إنه ابن
 الله قياساً على قولنا إنه روح الله وكلمته . وكذلك قيل في جبريل إنه الروح ،
 ولم يُقل فيه إنه الابن ، ولا فصل بين من طلب منا إطلاق لفظة الابن عليه ،
 من حيث وصفناه بأنه روح وبين مطالبنا بأن يسمى أباً وأخاً لله قياساً على ذلك ؛
 لأن معاني الجميع في الحقيقة لا تصح في الله ، ولا الوجوه التي يقال فيها على جهة
 المجاز إن الإنسان ابن لغيره تصح في الله تعالى على ما قدمنا ذكره . فالمطالبة
 بذلك ساقطة .

و ٢٥٥

- ١٠ . وليس لأحد أن يقول : هلا جوزتم أن يتخذہ تعالیٰ ولدًا على جهة الرحمة ،
 من حيث لم يكن له من يريه ؟ لأن ذلك يوجب في آدم أن يكون ابناً له ،
 ويوجب في الملائكة التي لا أب لها أنها أولاد الله ، وإنما قيل فيمن رق
 على غيره قلبه وتبناه أنه أب له ، لأنه قد أجراه مجرى ابنه . وهذا
 المعنى يستحيل في الله . وقد بينا أن معنى الخلقة في الحقيقة يصح في إبراهيم ، من
 حيث اختصه واثمنه على وحيه ، ويصح في سائر الأنبياء ، عليهم السلام ، وإن
 غلب ذلك في إبراهيم ، وإن كان لا يصح ذلك في المؤمنين ، لأنه ، جل وعز ،
 لم يخصهم بالعلم والوحي . فبطل بهذه الجملة تسمية عيسى بأنه ابن الله .

وأما تسميتهم له بأنه كلمة الله ، فلا تصح في الحقيقة ، لأن الكلام على
 الحقيقة هو الحروف المنظومة / وعيسى هو جسم ؛ فلا يصح كونه كلاماً ^(١) ،
 وإنما قيل فيه إنه كلمة الله ، من حيث يُهتدى به وبدعائه .

ظ ٢٥٥

٢٠ .

وقد قال أبو عثمان^(١) : إنما سُمِّيَ عيسى روحاً على حسب ما سُمِّيَ جبريلُ روحَ الله وروح القدس وعلى حسب ما سُمِّيَ جل وعز القرآن بذلك فقال : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » وقول : « تنزل الملائكةُ بالروح من أمره » ، ولم يوجب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله . فكذلك لا يجب مثله في المسيح . فأما قوله تعالى : « فنفخنا فيه من روحنا » فليس المراد به الحقيقة^(٢) ، لأن ذلك يستحيل في الله ، جل وعز ، وهذا كتوله في قصة آدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » . ولم يوجب ذلك أن يكون روحاً لله في الحقيقة أو ابناً له ، فكذلك القول في عيسى .

وهذه الجملة تسقط ما حكيناه عنهم في الثلاث وسائر ما يفرعونه عليه من نحو تفسيرهم الأقانيم بما فسروه وضربهم في ذلك الأمثال ، لأن الكثير من ذلك يؤول إلى العبارة . وما قدمناه من الدلالة على أنه تعالى لا يصح أن يكون جسماً يُبطل كثيراً من ألفاظهم وأمثلتهم ، لأن ظاهرها يوم كونه جسماً . ومن تأمل هذه الجملة علم سقوط سائر ما يتعلقون به من المذاهب والأمثلة ، فلا وجه لتبعية جميعه على التفصيل . ١٥

(١) وراجع : الجاحظ ، في إيراد على النصارى ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) الحقيقة : في الحقيقة م .

فصل

في إبطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به

و٢٥٦

/ اعلم أن الذي تشاغل بإفساده ما يُعقل من مذهبهم في هذا الباب دون ما لا يصح اعتقاده . وقد حكينا عنهم في ذلك جملة ؛ ونحن ندل على فساد ما يعقل منها ، ونقسم ما يحتمله الكلام .

- لا يخلو قولهم بالاتحاد من وجوه : إما أن يقولوا إن الابن من جملة الأقانيم اتحد بعيسى ، أو يقولوا إن المتحد به الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم . فإن قالوا : إن الابن اتحد به ، فلا يخلو من أن يقولوا إن الابن خالق صانع فاعل إله ، أو يخلو الخالق الإله هو الأب الذي الكلمة ابنه دون الأب . ثم لا يخلو قولهم « اتحد به » من وجوه : إما أن يقولوا إنه على ما كان عليه ، لكن مشيئة الابن^(١) هو^(٢) مشيئة المسيح أو مشيئة المسيح هو^(٣) مشيئته ، أو مشيئتهما متغايرة ، لكن ما يشاؤه أحدهما يجب أن يشاء الآخر . فهذا نريده بالاتحاد ، وإن كانت ذات الإله وذات الإنسان أو جوهرهما على ما كان ، أو يقولوا إن الاتحاد قد اقتضى خروج ذاتيهما عما كانتا عليه . ولا يخلو عند ذلك من أن يقولوا إنه اتحد به بأن جاوره وصار عيسى كالطرف له . وقد حكى ذلك عن بعضهم أنه قال خالطه ومازجه ، أو يقولوا إنه حل فيه لا أنه جاوره . وقائل هذا القول لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يقولوا إنه حل في جميع أجزاء عيسى ، أو يقولوا إنه حل

(١) كذا ، ولله الأب .

(٢ و ٣) كذا ، والله : هي .

في جزء منه . هذا إذا قالوا إنه ^(١) وإن اتحد به فليس يخرج من أن يكون هو
وعيسى جوهرين وذاتين ، فأما إذا قالوا ^(٢) إنها صارا واحداً في الحقيقة على
ما حكيناه عن أكثر العقوية أن الجوهرين صارا جوهرًا واحدًا ، فنقدم ^(٣) أن
الاتحاد قد أخرج الذاتين والجوهرين من أن يكونا كذلك إلى أن صارا واحداً . ^(٤)
ثم لا يخلو من قال بهذه الأقاويل أن يقول إنه إذا اتحد به يصير متحداً به أبداً ،
أو يقولوا إنه يتحد به في حال / دون حال . وكذلك لا يخلو قولهم عند
موت عيسى وصلبه ، على ما يذهبون إليه ، أن يقولوا إنه يتحد به كما كان ،
أو خرج من أن يكون متحداً به . فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل
في الاتحاد . ونحن نبين فساد جميعه ثم نبطل قولهم في عبادة المسيح
وما يتعلق به . ١٠

ظ ٢٥٦

واعلم أن كلام النصارى يدل على أن عندهم أن المتحد بجسم عيسى هو
إله قادر على ما لا يصح وقوعه إلا من الله ، جل وعز ، لأنهم يعتمدون
في ذلك على أنه ظهر منه وعليه فعل إلهي . فيجب أن يكون قد اتحد به
ابن الله وكلته . فلو كان عندهم أن الابن لا يجوز أن يفعل ما يختص به القديم
بالقدرة عليه ، لما صح هذا القول . فلا بد لهم من ذلك أو القول بأن المتحد
بجسم عيسى هو الأب نفسه ؛ فلذلك صح أن يظهر منه وعلى يده الفعل الإلهي .
وقولهم في عبادة المسيح يوجب ما ذكرناه من وجهين :

١٥

أحدهما أن الإله اتحد به ، ولذلك يستحق أن يعبد من جهة لاهوته ،
لا من جهة ناسوته .

(١) . . . قالوا : - م

(٢) فنقدم . . . واحداً : - م

وثانيهما : أن الابن هو المتحد ، لكنه يستحق العبادة كالأب . وقولهم إن المسيح جوهران ، لاهوت وناسوت ، يوجب القول بأن المتحد به إله ، قالوا إنه الابن أو الجوهر المشتل على الأقانيم الثلاثة . وما يبطل به قولهم في الاتحاد يبطل به كلا هذين الوجهين . فأما من قال : إنه اتحد به بمعنى المشيئة ، فقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه :

- ٢٥٧و أحدها : أن مشيئتهما متغايرة / ، لكن يجب أن يتفقا في المشيئة .
وثانيها : أن مشيئة اللاهوت هو ^(١) مشيئة الناسوت .
وثالثها : أن مشيئة الناسوت هو ^(١) مشيئة اللاهوت .

(١) كذا في الأصل .

فصل

فى أن مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام

والذى يدل على إبطال الأول أن من حق كل قادرين أن^(١) نصح عليهما
الإرادة والمشيئة أن لا يتمتع أن يريد أحدهما خلاف ما يريده الآخر ، ولا يتمتع
أن يكره أحدهما ما يريده الآخر ، كما لا يتمتع اختلاف دواعيهما في^(٢) الأفعال ،
ولا فصل بين من قال إنه يجب اتفاق مشيئة القديم والمسيح وبين من قال إنه
يجب أن تتفق دواعيهما^(٣) ، وأنه يجب أن تتفق أفعالها حتى يصح على كل واحد
منهما من الفعل ما يصح على الآخر . وقد علمنا بطلان ذلك بمثل ما به علمنا بطلان
القول بأن كل صفة نحصل لأحدهما يصح حصولها للآخر من أكل وشرب وقتل
وصلب إلى غير ذلك . ١٠

وبعد ، فإن من حق المرید للشيء أن يكون عالما به أو فى حكم العالم .
وقد علم أن القديم ، جل وعز ، عالم لنفسه يعلم ما سيكون فى المستقبل من المصالح
وغيرها ، والمسيح يعلم بعلم . وكما لا يجب أن يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى ،
فكذلك لا يجب أن يريد كل ما يريده .

وبعد ، فلا يخلو أن^(٤) يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى ، فكذلك لا يجب
أن يريد كل ما يريده . وبعد^(٥) ، فلا يخلو أن يكون فى حال ما بعثه الله نبياً

(١) كذا ، ولعل الصواب بدون هـ أن ،

(٢) فى . . . دواعيهما : - م

(٣) أن . . . وبعد : - خ

وصار مسيحاً^(١) قد شاء كل ما قد شاءه الله أو شاء ذلك حالا بعد حال بحسب ما يشاؤه تعالى . ولا يمكن أن يقال بالوجه الأول ، لأن في تلك الحال ليس القديم شائئاً لجميع / ما يشاء ، لأنه يريد الأمور التي هي من فعله وفعل عباده على الترتيب حالا بعد حال . فكيف يقال إن عيسى قد شاءه في تلك الحال أجمع ؟ وإن كان شاء ذلك على الترتيب ، فهو في تلك الحال شائئاً لنفسه ، فكيف يقال إنه اتحد بمعنى اتحاد المشيئة ؟ وإنما اتفق بعض مشيئتهما . وبعد ، فإن هذا القول يوجب في سائر الأنبياء مثل قولهم في عيسى وأن يكون متحداً بجميعهم ، وجميعهم أبناء له ، لأن عيسى إنما يجب أن يوافق في المشيئة لكونه نبياً ولظهور المعجزات عليه ، وذلك واجب في سائر الأنبياء . بل لا يمتنع أن يكون في المكلفين من يعلم المصالح ويشاء ما يشاؤه الله من الطاعات وغيره ، فيجب أن يكون ، ١٠ جلّ وعزّ ، متحداً به .

على أن عديم أنه اتحد به في ابتداء أمره ، وإن كان في تلك الحال لم يوافق في جميع الإرادات ، ففلا صح مثله في سائر من وافقه في مشيئة واحدة أو إرادات مخصوصة من عبادِه . وذلك يُبطل تخصيصهم المسيح بما خصوه به . ١٥

وبعد ، فلو وجب الاتحاد باتفاق المشيئة دون الاتفاق في العلم بالشئ . أو الإدراك له حتى يقال إن كل من علم ما علمه أو أدرك ما أدركه يجب أن يكون تعالى متحداً به . وإذا لم يجب ذلك فيه ، فكذلك في المشيئة .

فصل

في إبطال قول من قال « أحمد الله جل وعز بعيسى عليه السلام

بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت ،

- وَأما الذي يبطل قولهم بأنه اتحد به بأن صار مشيئة اللاهوت مشيئة
الناسوت فهو أن الدلالة قد دلت على أن القديم تعالى يريد بإرادة لا في محل ٥
على ما نبينه من بعد . وقد علم أن الجسم لا يصح أن يريد إلا بإرادة تحل في
بعضه . فإذا صح ذلك لم يحز أن تكون إرادته ، جل وعز ، إرادة للمسيح ،
مع أنها لم توجد في بعضه ، كما لا يصح أن يكون فعله فعلا للمسيح مع أنه
لم يوجد من جهته ، لأن من حق الفعل أن لا يختص بكونه فعلا لفاعله إلا بوقوعه
من جهته ، كما لا تكون الإرادة لإرادة للجسم إلا بوجودها في بعضه . فنأجاز ١٠
أن تكون إرادة القديم إرادة له لزمه تجويز كون فعله محلا له .

- وبعد ، فلم صارت إرادته بأن تكون إرادة للمسيح أولى من أن تكون
إرادة لسائر الأجسام مع أن تعلقها به كتعلقها بسائر الأجسام ؟ وهذا يوجب
كون جميع الأحياء يريدون بإرادته تعالى ، وذلك فاسد ، لأنه يوجب
أن لا يصح أن يريد أحدهما القبيح من حيث يستحيل ذلك في الله جل وعز ، ١٥
ويوجب أن لا يصح أن يريد أحدهم خلاف ما يريده تعالى ، ولا يكره ما يريده ،
ولا تختلف أحوالهم في ذلك إذا أراد القديم تعالى الشيء . وبعد ، فلو جاز أن
تكون إرادته ، مع أنها لا في محل ، إرادة له ، لصح أن تكون إرادتهم
وعلومهم وسائر ما يختص بهم متعلقا بالله تعالى . وذلك يوجب استحالة كون

أحدهما كإرادته^(١) الآخر وعالما بما جهله ، ويوجب كونه تعالى جاهلا بما يوجد في قلب الواحد منا . وذلك يخرج من كونه عالما لنفسه ، بل يوجب / كونه عالما بالشيء جاهلا به ، إذا علمه زيد وجهله عمرو ، ويوجب كونه مشتتيا ومحتاجا ، لأنه لا يجوز أن يكون موصوفا بالعلم الحال في قلوبنا دون الشهوة ، مع أن أحدهما قد وجد على الحد الذي وجد الآخر عليه . وفساد ذلك أجمع .
يقضى بفساد هذا الأصل .

وبعد ، فإن هذا القول يوجب أن يكون جل وعز متحدا بسائر الأحياء وأن لا يكون لميسى في ذلك اختصاص . ويجب على كل حال أن يكون متحدا بسائر الأنبياء ، لأن حالهم وحال عيسى في أى شيء قالوه في هذا الباب لا يختلف

فصل

في إبطال قول من قال « اتحد به بأن مازجه

وجاوره واتخذته هيكلًا ومحلًا »

وأما الذي يبطل قولهم بأن القديم جل وعز اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له فهو أن مشيئة المسيح يجب أن تكون حالة في بعضه ، وإلا لم يكن لها به تعلق واختصاص ^(١) . وما يحل في قلب عيسى لا يجوز أن يوجب الحكم للقديم . لأنه لا يختص به ولأن ذلك يوجب أن سائر ما يحل في قلبه يوجب الحكم له . وفي ذلك إيجاب كونه جاهلاً بجهل لو وجد في قلبه ومشتها بما يوجد في قلبه ويوجب كونه ناظرًا بما يوجد في قلبه وظانًا نادماً ، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى ، فيجب إبطال ما قالوه في مشيئته أنها مشيئة له .

وبعد ، فلم صارت مشيئته بأن تكون مشيئة لله أولى من مشيئته سائر العباد / مع أن تعلق جميع ذلك بالقديم تعالى على سواه . وهذا يوجب سائر ما قدمناه من قبل من وجوب كونه تعالى مريدًا للقيح ومريدًا كارها للشئ الواحد إذا أرادته زيد وكرهه عمرو بل يوجب صحة كونه عالماً جاهلاً . وما أدى إلى ذلك يجب فساده .

وبعد ، فإن عيسى قبل أن يولد ويخلق ويصير حيًا لا بد من كونه تعالى شائئًا للأمر مريدًا لها . وقد علم أنه لا يصح كونه مريدًا لذلك بإرادة المسيح .

(١) تعلق واختصاص : اختصاص خ .

لأنه في هذه الحال ليس بموجود حي ، فلا بد من أن يكون مريداً بإرادة لا في محل ، لأنه لا يصح القول بأنه يريد بإرادة حي آخر ، لأن الكلام قبل خلق كل حي ؛ لأن أول من يخلقه لا بد من أن يريد خلقه . ولذا وجب كونه مريداً بإرادة لا في محل والحال هذه فيجب أن يكون بعد خلقه الخالق مريداً بإرادة لا في محل ، لأن ما أوجب ذلك في حال يوجبه في كل حال من حيث علم أن تعلق الملل بما يوجب الحكم له لا يتغير . على أن هذا القول يوجب كونه متحدداً بغير عيسى كاتحاده به وأن يكون غيره ابناً له كهو . وفي هذا إبطال مذهبهم أصلاً .

فصل

في إبطال قول من قال « انحد سبحانه بعيسى

عليه السلام بمعنى أنه حلّ فيه »

وَأما قول من قال إنه اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذ هيكلا ومحلا ٢٥٩
فإنه يطل بما دللنا به على أنه تعالى ليس^(١) بجوهر ولا جسم ، لأنه إذا ثبت
ذلك فيه وكانت المجاورة إنما تصح بين الجواهر والأجسام ، فكيف يقال إنه
جل وعز^(٢) مازجه وجاوره واتحد به على هذا الوجه ؟

وقد بينا أن القول بذلك فيه يوجب حدوثه وإخراجه من كونه قديماً إلهاً ،
ويوجب استحالة وقوع الأجسام منه . وليس لأحد أن يقول إنه جاوره ومازجه
على خلاف ما يعقلونه من مجاورة الجواهر ، فلا يؤدي القول بذلك إلى ١٠
ما ذكرتموه ، لأن المجاورة لا تعقل إلا على هذا الوجه ولا تصح إلا في الجواهر .
ولا فرق بين من أثبت مجاوراً لعيسى على وجه لا يعقل وبين من أثبت مماساً له
ومؤلفاً مركباً معه وبعضاً له على وجه لا يعقل .

فإن قال : أليس تقولون إنه تعالى في كل مكان لا على وجه المجاورة ؟
فإذا استجزتم ذلك ، فجزوا لنا مثله فيما قلناه ، قيل له : إنا نقول ذلك ١٥
بجازاً ونعني به أنه مدبرٌ في كل مكان وعالم بكل مكان وبما يحدث
فيه على ما بيناه من قبل . فالذي قصدناه بهذا القول معقول وصحة
استعمال هذه اللفظة فيه مجازاً مفهوم ؛ وليس كذلك ما قلته ، لأنك جعلته

مجاوراً^(١) له في الحقيقة ومختصاً بجسم عيسى في هذا الوجه دون غيره ، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر . وهذا نقي لما أثبت .

وبعد ، فإذا صح كونه مجاوراً لعيسى . فهلا صح كونه مجاوراً لغيره من الأنبياء وغيرهم ؟ ولم خصصتم عيسى بأنه اتحد به دون غيره ؟ وهلا جوزتم أن / يتحد به في وقت دون وقت بأن يجاوره في حال دون حال ؟ وهلا جوزتم .
كونه مجاوراً للجمادات ومتحداً بها ؟ وأي فضيلة لعيسى بهذا الاتحاد مع أن حاله وحال سائر الأجسام فيه بمنزلة ؟

و ٢٦٠

فإن قال : إنما أثبت متحداً به دون سائر الأجسام لظهور الأفعال الإلهية منه وعلى يده ، قيل له : فأجر كونه متحداً بسائر الأنبياء لهذه العلة ، وجوز خروج من أن يكون متحداً به في حال لا يظهر المعجز عليه . وبعد ، فإن ظهور المعجز على يده لا يدل على أنه حصل فيه بالمجاورة أو غيرها ، لأنه ، جل وعز ، قادر على اختراع ذلك ، وإن لم يكن في مكان . وبعد ، فلم صار بأن يكون متحداً بعيسى لهذه العلة بأولى من أن يكون متحداً بالجسم الذي أحياه الله على يده وفي عين الأنبياء الذي أراه الله على يده ، بل يجب أن يكون هذا القول أولى ، لأن ذلك هو محل الفعل دون عيسى ، وإلا فإن صح وقوع ذلك من غير اتحاد به ليجوز وقوعه من غير اتحاد بعيسى ، بل من غير اتحاد أصلاً . وفي هذا إبطال هذا القول .

على أنه لا يخلو من أن يكون مجاوراً لكل أجزاء عيسى أو لبعضها ، ولا يصح كونه مجاوراً لجميع أجزائه ، لأن ذلك يوجب كونه أجزاء كثيرة ، وقد ثبت بالدليل كونه واحداً ، ويوجب أن يكون في حال واحدة في أماكن .

وذلك يستحيل على كل ما يصح عليه المجاور ، ولولا ذلك / لم يمتنع كون الجسم
في مكانين ، وإن كان يجاور جزءاً واحداً منه ، فيجب كونه متخذاً به وأن
يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره ، وهذا يوجب أن يكون ذلك
الجزء هو الشيء الذي يظهر عليه المعجز دون عيسى وأن يكون هو الابن والكلمة
دونه وأن يكون هو المعبود المسيح دونه . وفي ذلك إبطال مقالاتهم . فقد صح
بهذه الجملة بطلان قولهم بالاتحاد على هذا الوجه .

فصل

في إبطال قول من ذهب إليه من اليعقوبية في أنه جوهر الإله

وجوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا

- وأما القول بأنه اتحد بعيسى بمعنى أنه حل فيه فإنه يطل بوجوه : منها أن كل شيء حل في شيء ووُجد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين ،
إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود المرض في الجوهر أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاورا لغيره ، ولا يعقل سوى هذين . لأننا قد دللنا على أن الانتقال لا يصح على مالا حيز له ، ولا يمكن أن يقال إنه ينتقل ويحل فيه . فإن حصل القديم في عيسى بأن انتقل ، اقتضى ذلك كونه جوهرًا . وإن وُجد فيه بأن حله وحدث فيه كحلول المرض ، فهذا يوجب حدوثه . على أن الانتقال إذا استحال عليه ، فالحدوث أولى أن يستحيل عليه ، لأن حدوث الموجود أشد استحالة من / انتقال ما ليس بجوهر .

و٢٦١

- فان قيل : أليس عند شيخكم أبي علي أن الكلام يوجد في اللوح واللسان من غير أن ينتقل إليه من مكان آخر أو يحدث ؟ وهذا قسم معقول أغفلتموه ، فجزوا أن يتحد القديم تعالى بعيسى على هذا الوجه ، ولا يمكنكم دفع ذلك بأنكم لا تقولون به ، لأن ذلك لا يُخرج هذا القول من أن يكون معقولا ؛ قبل له : إن الكلام عنده يستحيل حصوله إلا في محل ويقول إنه يحصل فيه بمعنى هو الصوت أو الكتابة أو الحفظ عنده ، فلو كان القديم تعالى يحل في عيسى على هذا الوجه ، لاستحال خلوه من المحل ، ولم يوجد فيه إلا لمعنى حادث معه .

١٥

على أن كل شيء يوجد في غيره بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين :

أحدهما : كان موجوداً من قبل لا فيه ثم صار فيه .

والآخر : لم يكن موجوداً من قبل أصلاً فحدث فيه . وقد علم أن القديم موجود قبل اتحاده بعيسى ، وما كان كذلك فلا يحصل في غيره إلا بحدوث معنى سواء يقتضى انتقاله إليه وحلوله فيه كالكلام عند أبي على . فأما أن يحصل في غيره لا لأجل معنى حادث فحال . وقد بينا من قبل أنه لا يصح أن يقال إنه يحل فيه على وجه يجب ذلك فيه فيستغنى عن معنى لأجله حله ، وبسطنا القول فيه .

فإن قيل : إنا نقول إنه اتحد به لا على وجه الحلول ولا على سبيل المجاورة ، فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه . وهب أنا قلنا إنه يحل فيه ، كيف يلزمنا أن نجريه / مجرى حلول العرض في المحل ؟ ولم لا يصح أن تثبت حالاً فيه على غير هذا الوجه ؟ فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه ، قيل له : إن كون الشيء في غيره لا يصح أن يثبت إلا على وجه معقول ، كما أن الشيء لا يثبت في نفسه إلا على وجه معقول . فكما يجب إبطال كل قول يوجب إثبات ما لا يُعقل ، فكذلك يجب إبطال القول بوجود الشيء في الشيء على وجه لا يُعقل . وقد علم أنه لا يصح أن يُعقل كون الشيء في غيره إلا أن يكون ذلك الغير كالطرف له ويكون مجاوراً له أو أن يصير حالاً فيه وحيزه حيزه . وما يذهب إليه شيخنا أبو على ، رحمه الله ، في الكلام لا يخرج عن هذا القسم ، لأنه يثبت حالاً في المحل ، وإن كان يقول إنه قد يحصل فيه لا بالحدوث . وإذا ثبت ذلك ، صح ما قلناه من أنه لا يعقل وجود الشيء في غيره إلا على هذا الوجه .

٥

١٠

١٥

٢٠

٢٦١ ط

فإن قيل : ألبس الشيء قد يحدث في الوقت من غير أن يجاوره أو يحل فيه ، وهذا معقول خارج عن القسمين اللذين ذكرتموها ؟ قيل له : إن الحادث في الوقت ليس له به تعلق في الحقيقة ، وإنما نقول إنه وُجد فيه بمعنى أنه حدث معه ، وإن كان قد يصح وجوده وحدوثه لا فيه ، ولذلك قد يقال في وقته إنه حدث فيما جعلناه مؤقتاً به ، كما نقول : إن قدوم زيد وُجد عند طلوع الشمس ، وربما نقول : إن طلوع الشمس حدث في حال قدوم زيد بحسب اختلاف حال من مخاطبه . فليس هذا القسم / مما قالوه من اتحاد القديم تعالى بعيسى بسبيل . فلذلك لم ندخله في القسمة ، واقتصرنا بها على الوجهين اللذين ذكرناهما .

و٢٦٢

١٠. وإنما يبين صحة ما ذكرناه أن كل شيء وُجد في غيره إما أن يصير معه في حيزه أو يصير في حيز آخر مجاوراً له . فما حصل معه على سبيل المجاورة لا يكون إلا جوهرأعلى ما قدمناه ، وما حصل في حيزه لا يكون إلا حالاً . وخروج الشيء الموجود في الشيء من هذين القسمين لا يُعقل . ولا فصل بين من ادعى قسماً ثالثاً لذلك وبين من ادعى رابعاً وخامساً لذلك . والقديم تعالى إذا اتحد بعيسى ولم يصح أن يجاوره ، فيجب أن يكون حالاً فيه ويصير في حيزه ، ١٥ على ما ثبت أنه لا يُعقل سواه .

فإن قيل : أليس قد يوجد العرض مع العرض في المحل الواحد لا على هذين الوجهين ؟ قيل له : إن أحدهما لا يكون موجوداً في الآخر ، وإنما يوجدان في غيرهما ، فليس لذلك تعلق بما ذكرناه ، ولو كان له به تعلق لم يؤثر فيه ، لأنهما متى وُجدا في محل واحد صار حيز أحدهما حيز الآخر

٢٠

فإن قيل : هلاً جوزتم أن يتحد بعيسى لا على هذا الوجه ، لكن على حسب

- ما تظهر صورة الإنسان في المرأة المجلوة إذا نظر فيها ، أو بحسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة ؟ وذلك وجه معقول لا يرجع به إلى الحلول والمجاورة ؟ قيل له : إنا لا نقول إن صورة الإنسان تظهر في المرأة أو تنطبع فيها أو تنشج ؛ لأنه لو انطبع فيه ، لم يخل من أن يكون ذلك المنطبع جوهرًا أو عرضًا . وقد علم أنه قد يرى في المرأة ما هو أعظم صورة / منها ؛ والكبير ٥
- لا يجوز حصوله في الصغير ، وكيف يقال ذلك والإنسان يرى في المرأة وجهه على هيئته ، أو وجه غيره من غير أن يخالفه ، فكيف يجب أن يجري ذلك على طريقة واحدة إن لم يكن الذي يراه فيه وجهه في الحقيقة ؟ وكيف يصح تمثيل ذلك بما يحصل للرجل من الظل ، وليس الظل بأكثر من ستر الشماع ؟ ولذلك ١٠
- يختلف بحسب ماستره من الشماع ، ولذلك يستر الكثير في أول النهار ، والقليل عند الزوال ، وربما لا يحصل له ظل ألبنة قبل الزوال . فقد صح أن الذي يراه في المرأة هو وجهه في الحقيقة ، لكنه رآه بالمرأة وصارت آلة له ، من حيث لم يصح أن يكون وجهه مقابلًا لعينه ، واحتاج إلى شيء يصير به وجهه مقابلًا له وبصير في الحكم كأنه عينه ، ولذلك نرى أحدنا يفرع إلى المرأة إذا أراد ١٥
- أن يعرف صورة وجهه ، كما يفرع إلى عينه في رؤية سائر المراتب . وإذا لم يكن في المرأة صورة منطبعة ، لم يصح ما شبهوه به في الاتحاد ، ولا في قولهم في التثليث.

فأما ظهور نقش الخاتم في الطينة ، فهناك عرض يدخل فيه ونقش الخاتم أثر فيه . وذلك أن الثاني في الخاتم إذا صادف جسمًا لينا انفس فيه وبقي أثره ؛ فكما تنخفض مواضع منه ، ترتفع مواضع آخر ، فقد حصل فيه أعراض اختلفت به حاله ، وإن كان عندهم أن القديم اتحد بعيسى على هذا الوجه ، فيجب أن يصير حالاً فيه . أو يقتضى حلول شيء فيه سواء .

فإذا لم يصح عندهم القول الثانى وجب الأول .

و٢٦٣

/ فقد صح أنه لا يمكن أن يقال فى الاتحاد إلا ما ذكرناه وأن إثبات وجه ثالث لا يصح ولا يعقل ولا يمكن أن يقال إنه يحله لاعلى ^(١) الوجه المعقول فى الحلول ، وهو أن يصير فى حيزه ؛ لأن ذلك فى أنه لا يعقل بمنزلة ما قدمناه . فقد بطل قول من ادعى أنه اتحد به لا على هذين الوجهين وأن ذلك معقول .

٥

فإن قيل : إذا صح كون القديم ، عز وجل ، موجوداً لا فى محل ، لا على الوجه الذى يوجد عليه الجوهر أو العرض ، فجوّزوا لنا كونه موجوداً فى عيسى لا بالمجاورة والحلول : قيل له : إنا يثبتنا إياه موجوداً لم نخرج به عن حقيقة الموجودات ؛ وإنما نفينا عنه صفة منفصلة عن الوجود ، وهو كونه مجاوراً أو حالاً ؛ لقيام الدلالة على استحالة ذلك فيه ؛ وليس كذلك قولكم ، لأنكم أثبتموه فى غيره لاعلى الوجه الذى يعقل كون الشئ ، فى غيره . فلا بد إذن من أن تثبتوه حالاً فيه أو مجاوراً . ومتى بطل كلا الوجهين ، بطل قولهم فى الاتحاد .

١٠

ومما يبطل قولهم إنه اتحد بمعنى أنه حل فيه أن كل شئ وجد لا فى محل يستحيل وجوده فى محل . يدل على ذلك أن الجوهر لما استحاله حلوله فى المحل استحاله ذلك فيه على كل وجه ؛ ولما صح حلول العرض فى المحل وجب كونه حالاً فيه فى كل حال ؛ فيجب بطلان قولهم إنه حل فى عيسى بعد أن لم يكن حالاً فيه .

١٥

فإن قيل : لم لا يجوز حلوله فيه بعد أن لم يكن حالاً فيه ، ويخالف سائر الأعراس ؟ قيل له : لأنه لو حل فيه ، لم يخل من أحد وجهين : إما أن / يجب حلوله فيه أو يصح ذلك فيه وبصح خلافه . ولا يمكن أن يقال إن ذلك يجب فيه . لأن جسم عيسى مع كونه حياً لم يخل فيه ثم حل فيه عندهم ، وصفته واحدة ؛

ظ٢٦٣

٢٠

ولأنه إذا كان باقياً وبصح أن يحل فيه ، فقد جرى مجرى الجوهر الذى فى حال بقائه يصح أن يحصل فى جهة مع جواز كونه فى غيرها ؛ ولا يجوز أن يكون حالاً فيه مع جواز أن لا يحل ، لأن ذلك يوجب كونه حالاً فيه لمعنى .
وليس ذلك بمذهب للنصارى ، لأنهم يقولون إن القديم تعالى اتحد بعيسى ، وإنهما كانا جوهرين وطبعتين منفصلتين ثم صارا لشخص يحتوى عليهما ، ولا يثبتون أمراً ثالثاً .

٥

وبعد ، فإن ذلك المعنى لا بد من أن يكون له به تعلق ، وتعلقه به لا يخلو من وجوه : إما بأن يحله ، أو يحل محله . ولا يجوز أن يحله ، لأنه تعالى ليس بمحل لغيره ويستحيل ذلك فيه . ولا يجوز أن يحل فى محله ، لأنه ليس بأن يوجب كونه فيه أولى من أن يوجب كون غيره فيه ، وكان يجب أن يعدم اللاهوت بعدم ذلك المعنى أو يخرج من كونه متحداً به ، ولا معنى يعقل إلا وقد تقدم واللاهوت متحد بجسم عيسى .

١٠

ولا يصح أن يقولوا إنه يوجد فيه لأجل الحياة وبمدها يخرج من كونه حالاً فيه ، لأن الحياة فيه وفى غيره بمنزلة ، فكان يجب أن يجوزوا حلوله فى غيره ، إن كان لأجلها صح أن يحل فيه .

١٥

وليس يمكنهم أن يجعلوا ذلك المعنى كالصوت عند شيخنا أبى على ، رحمه الله ، مع الكلام ؛ لأن الصوت إنما يصح ذلك فيه عنده لما عقل وثبت عنده حاجة الكلام إليه . وليس يمكنهم إثبات جنس يحتاج اللاهوت إليه .

٢٦٤

/ومما يبطل هذا القول أن اللاهوت لو حل فى الناسوت لوجب أن يحصل لذلك المحل تأثير لم يكن له من قبل ، إما بأن يفصل من غيره بالإدراك ، أو نحصل

٢٠

حال لم تكن كما قوله في سائر المعاني الحالة . فإن قالوا : يحصل له تأثير في المحل وهو أنه بصير ممن يصح منه الفعل اللاهوتي ولم يكن يصح ذلك منه من قبل ، قيل له : هذا يوجب كون اللاهوت قدرة عند وجوده صار المحل قادرا على ما لم يكن قادرا عليه ، وصح منه ما لم يصح منه من قبل . وفي بطلان ذلك دلالة على بطلان هذا القول .

٥

على أن اللاهوت لو حلّ في عيسى ، لوجب أن لا يخرج من أن يكون حالا فيه إلا يبطلانه ؛ لأن كل شيء حصل في غيره فلا يجوز أن يخرج من كونه حاصلًا فيه إلا بانتقال أو بطلان ما به يوجد . ومتى كان ذلك الشيء مما يستحيل انتقاله ، وكان مما يبقى ، فإنما يخرج عن المحل إما يبطلانه أو يبطلان ما يحتاج إليه . فلو حل اللاهوت في الناسوت وقد علم أن الناسوت قد يموت وقد يبطل ، فلا بد من خروجه من أن يكون فيه ، فيجب أن لا يخرج عنه إلا بضد ينفيه ، أو يبطلان ما يحتاج إليه فينتفي عنه ، أو يخرج من أن يكون موجودا فيه يبطلان ما يحتاج إليه ، وإن لم يعدم كالكلام عند أبي علي . وكل ذلك فاسد ؛ لأنه يوجب جواز العدم عليه أو حاجته إلى معنى به يوجد في الناسوت .

فإن قيل : إنه وإن حل في الناسوت وصح أن يخرج عنه فإنه لا يحتاج إلى ما ذكرتم في خروجه عنه ؛ لأنه يجب أن يخرج عنه في حال صحته خروجه عنه ، قيل له : إن جسم الناسوت قد علم أنه يصح أنه يحل فيه اللاهوت في أي حال كان فيها حيًّا ؛ ولا حال حيٍّ فيها إلا ويجوز أن لا يحيى ، فيجب جواز وجوده فيه في حال كان يجوز أن لا يوجد . وهذا يوجب أن لا يخرج عنه إلا على الوجوه التي ذكرناها .

ظ ٢٦٤

٢٠

على أن اللاهوت لو حل في الناسوت لم يخل من أن يحل فيه في جزء منه ،

ويكون هو الإنسان في الحقيقة ، على ما قاله معمر ، أو يثبتون الناسوت الجسم
المشاهد . ثم لا يخلو قولهم فيه من وجهين : إما أن يقولوا إنه حل في كل جزء .
منه ، وإن كان اللاهوت واحدا ، أو حل في جزء واحد منه ويثبتون اللاهوت
أجزاء . بعدد الناسوت يحل كل جزء منه في جزء . ولا يمكن أن يقال إن
كل جزء من اللاهوت اتحد بكل جزء من الناسوت ، لأن ذلك يوجب كون
الإله أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت أو إثبات آلهة كثيرة ، وكلاهما فاسد .
وليس ذلك مما يذهب إليه النصارى ، لأنهم يقولون إنه جوهر واحد ثلاثة
أقانب ، ولا يجعلونه أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت .

ولا يمكن أن يقال إنه يحل في جزء واحد من عيسى وهو الإنسان ، لأن
الدلالة قد دلت على أن الإنسان الحى هو الجملة دون الجزء الواحد على ما ندل
عليه من بعد . ولأن عندهم أن طريق الاتحاد ظهور الفعل الإلهى منه ، وذلك
ظهور من جملة عيسى دون جزء من القلب ، فلا يصح أن يعلقوا الاتحاد به .

ولا يمكنهم أن يقولوا إنه يتحد بجزء منه ، وإن كان الإنسان هو الجملة ،
لأنه كان يجب أن يعرف مكانه ويفصل بينه وبين غيره ويظهر الفعل اللاهوتى
منه لامن الجملة ، وكان يجب أن يكون ذلك الجزء هو المسيح القادر الفاعل
المعبود عندهم ، وأن لا يقال إن اللاهوت اتحد بعيسى ، بل يجب أن يقال اتحد
بجزء منه . وكيف يصح أن يتحد بجزء منه دون جزء ؟ ولم صار بعض أجزائه
بذلك أولى من بعض ؟

وليس لأحد أن يقول إنه يحل في جزء منه ، وجملة عيسى هى الموصوفة به
كقولهم فى المعانى التى توجب الحكم بالجملة ، وذلك أن الاتحاد الذى يثبتونه
يرجع إلى وجود اللاهوت فى الناسوت فقط ، لأنهم يثبتون للناسوت حالا

موجبة عن اللاهوت ، فيجب أن يكون حكمه مقصوراً على محله ، وأن يفارق ما نقوله في المعاني المتعلقة بالجملة .

ولا يمكنهم أن يقولوا إن اللاهوت شيء واحد ويتحد بجميع أجزاء عيسى ، لأن كل شيء "حل" في غيره يستحيل أن يحل في غيره حتى يحل المعنى الواحد المحال الكثيرة من غير أن يوجب كون المحال مؤلفة ، وإنما يجوز عندنا حلول التأليف في محلين ، لأنه لجنسه يوجب اثتلافهما ، وذلك يحل وجوده في محل واحد ، وذلك لا يصح في اللاهوت . فيجب أن يكون كسائر الأعراض في أنه لا يصح حلوله إن حل في غيره إلا في محل واحد .

فإن قيل : أليس عند شيخكم أبي على يجوز حلول الكلام في محال كثيرة ، وإن كان معنى واحداً ؟ فجوؤوا حلول مثله في حلول اللاهوت في كل أجزاء الناسوت ، قيل له : إن ما ذكرته مما لا نقول به ، والدلالة قد دلت على خلافه ، وما به نبطله مثل الذي أبطلنا به هذا / القول ، فلا اعتراض به لا يصح . ٢٦٥ ظ
وبعد ، فإنما صح ذلك عنده في الكلام ، لأنه يثبت موجوداً في المحال بغيره ، ولا يصح ذلك في حلول اللاهوت ، فبطل تشبيهه به .

فإن قيل على الوجه الأول : أليس أجزاء الناسوت كلها ناسوت واحد ، فها صح أن يحل في كل جزء منه جزء من اللاهوت وتكون جملة إله واحداً ؟ قيل له : إن ذلك إنما صح في الإنسان لأنه يصير حياً بحياة تحتاج إلى بنية فيصير المبني^(١) بما فيه من الحياة كالثي الواحد . ولا يصح ذلك في أجزاء اللاهوت ، لو كان ذلك بأجزاء كثيرة ، لأن بعضه في حكم المنفصل من بعض

لاستحالة البنية عليه . ولأن وصف الإله بأنه قادر يرجع إلى ذاته ، وصفات الذات تختص كل جزء منه دون جلته وتفارق صفات المادى . وذلك يسقط هذا السؤال .

على أنه لو حل تعالى في عيسى وصح ذلك فيه ، لكان طريق صحته ظهور الفعل الإلهي منه . وهذا لا يوجب اتحاد به ، لأنه لا يفعل بالاعتماد والحركة . وإنما يخترع الفعل اختراعا كخلق الأجسام وغيرها ، لأنه قادر لنفسه وتفارق حاله حال القادر بقدرة المحتاج في الفعل إلى استعمال محل القدرة . فإذا صح ذلك لم يتمتع أن يظهر الفعل على يد عيسى أو عند قوله ، وإن لم يكن متحداً به . وبعد ، فما يشتونه لأجله متحداً بعيسى يوجب عليهم كونه متحداً بسائر الأنبياء . نظهور الفعل الإلهي عند قولهم وادعائهم . وفي هذا إبطال تخصيص عيسى بالاتحاد . على ما يذهبون / إليه .

على أن اللاهوت لو صح أن يحل في جسم عيسى ، لجاز أن يحل في الجهاد ولا طريق به يحلون حلوله في الجهاد إلا ويجب أن يستحيل لأجله حلوله في جسم عيسى . لأنهم إن قالوا : إن من حقه أن لا يحل إلا في محل فيه حياة كالعلم ، نزهة . استحالة وجود ذاته إلا في محل فيه حياة كالعلم . فإن قالوا : إنه إذا حل في الجهاد لم تظهر له أفعال إلهية ، وليس كذلك إذا حل في حى ، قيل لهم : إذا صح أن يفعل الفعل الإلهي فيما يأتى عنه ، فهلا جاز أن يحل في جهاد ، ويخترع على يد عيسى وعند قوله الأفعال الإلهية ؟ فإذا جاز وجوده فيما لم يزل ، وإن لم يظهر منه فعل إلهي ، فهلا جاز أن يوجد في الجهاد ولا يظهر منه ذلك . وفي ذلك

صحّة ما ألزمتهم من إيجاب كونه متحدّاً بالجماد وصحّة ذلك فيه^(١). وفي ذلك إبطال ما يدعونه من اختصاص عيسى بذلك .

ويجب على هذه الطريقة أن يجوزوا حلوله في كل حي على الطريقة التي ألزمتهم ، بل يجب أن يجوزوا حلوله في الحال التي حلّها الأفعال الإلهية لأنّه بها أنحص ، من حيث وُجد فعله فيه .

٥

قد صح بهذه الجملة بطلان قولهم بأنّه اتحد بعيسى على سبيل الحلول

فصل

في إبطال قول من ذهب إليه من اليعقوبية في أن جوهر الإله

وجوهر الإنسان اتحادا فصارا جوهرًا واحدًا

وأما ما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإله وجوهر / الإنسان ٣٦٦ ظ
د اتحادا فصارا جوهرًا واحدًا أقنومًا واحدًا طبيعة واحدة فباطل . لأن
الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة ، كما يستحيل أن يصير الشيء
الواحد شيئين ، وقد بينا في باب قبل هذا أن الشيء الواحد يستحيل أن يصير
أشياء ؛ وذلك يوجب استحالة كون الشيئين شيئًا واحدًا .

على أن اللاهوت لو جاز أن يتحد بالناسوت ويصير شيئًا واحدًا ، لجاز أن
يصير الجوهران بالمجاورة جوهرًا واحدًا ، أو العرض بحلوله في الجوهر مع العرض ١٠
شيئًا واحدًا ، أو الأعراض باجتماعها^(١) في المحل الواحد تصير شيئًا واحدًا . فإذا
بطل ذلك ، ولم يؤثر تعلق الشيء بغيره في هذا الباب على اختلاف وجوه التعلق
فيه ، بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صار شيئًا واحدًا . وبعد ،
فلو جاز ما قالوه . لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت . إذ قد صار باتحاد
اللاهوت به شيئًا واحدًا ، وخرج عن طبيعته الناسوتية ، وجواز الموت عليه مما ١٥
يختص به الناسوت . وبعد ، فيجب على قولهم أن يستحيل على المسيح ، بعد
الاتحاد ، كلُّ صفة تختص الإنسان وكلُّ فعل لا يجوز إلا عليه ، نحو الأكل
والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال ، لأنه بالاتحاد

(١) ما جماعها : بأجتماعها م .

قد خرج عن طبيعته الناسوتية وجوهرها ، وإلا لم يكن لقولهم إنه قد صار باتحاد اللاهوت به شيئاً واحداً ، مع أن حاله على ما كان عليه ، معنى ولا فائدة . وبعد ، فيجب على هذا القول أن يكون المسيح قد صار بعد ما / كان محدثاً قديماً باتحاد اللاهوت به . ويستحيل أن يصير المحدث قديماً ، كما يستحيل أن يصير القديم محدثاً ، بل ذلك في المحدث أشد استحالة ، لأن ما وُجد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجوداً لم يزل ، لأن ذلك يوجب وجوده في حال قد ثبت عدمه ، وذلك يستحيل فيه . فإذا استحال ذلك ، لم يخرج عن الاستحالة إلى الصحة موجود معنى ولا عدمه ولا باتحاد ولا غيره ، كما لا تصح الأمور التي ثبتت استحالتها لعارض ومعنى .

٢٦٧ و

- ١٠ على أن اللاهوت إذا اتحد بالناسوت فلا يخلو إذا صار شيئاً واحداً من وجوه :
إما أن يكون ذلك الواحد بصفة اللاهوت وخرج عن صفة الناسوتية ، أو بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوتية ، أو يختص بكلا الصفتين . فإن كان بصفة اللاهوت فيجب أن يستحيل على المسيح سائر ما يختص به الناسوت من الرؤية والطول وسائر ما هو عليه من الصفات والأكل والشرب والقتل والصلب ، وفي ذلك خروج عن مذهبهم ، لأنهم يقولون بأن عيسى كان بعد النبوة والاتحاد يشاهد على ما كان من قبل آكلاً وشارباً ، ويثبتون الصلب والقتل فيه بعد ذلك ، وإن اختلفوا في ذلك الصلب أنه متعلق باللاهوت أو الناسوت . وإن كان بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوت بالاتحاد ، فيجب أن لا يظهر منه فعل إلهي ، وأن يكون حكم المسيح بعد الاتحاد كحكمه من قبل ، وأن تكون حاله وحال غيره سواء ،
٢٠ ويجب أن يكون الإله قد بطل وخرج عن صفاته بالاتحاد ، / وأن يكون ذلك بمنزلة عدمه . وفي ذلك جواز المدم على القديم تعالى أو على الابن عندهم وكلاهما سواء في الاستحالة ؛ لأن جوهر القديم ، كما يستحيل عدمه ، فكذلك

ظ ٢٦٧

يستحيل أن يصير أقنومين بعد ما كان ثلاثة أقانيم ؛ ويوجب ذلك أن يصير القديم محدثاً إن لم بعدم ، وأن يخرج عن صفاته النفسية ، وأن يستحيل ظهور المعجزات على يد عيسى ، لأنه قد خرج عن طبيعته اللاهوتية ، وإن كان بالاتحاد ، صار شيئاً واحداً ، وذلك الشيء يختص بصفة الناسوت واللاهوت . فلم صار بأن يكون شيئاً واحداً أولى من أن يكونا شيئين كما كانا ، لأنه لا وجه يقال لأجله إن المسيح جوهران وطبيعتان بعد الاتحاد إلا وهو قائم في هذا القول ؟ فيجب أن لا يصح قولهم إنهما صاراً شيئاً واحداً .

على أن من ^(١) قول بعضهم إن عيسى يموت في الحقيقة ، وإذا مات خرج اللاهوت من أن يكون متحداً به ، وذلك يوجب كونه غيراً له لجواز انفراجه عنه عند موته ، وهذا علامة التناير . ^(٢) على أن هذا القول يوجب عليهم أنه عيسى إذا مات أو نفي خلق نفسه إن كان بالاتحاد قد صار هو اللاهوت ، بل يوجب أن يكون اللاهوت يجوز ^(٣) الموت عليه والفناء ، إن كان بالاتحاد قد صار والناسوت شيئاً واحداً . على أن هذا القول يوجب أن يكون الإله ^(٤) هو الذي صُلب وقتل . ولو صح ذلك عليه لصح عليه جميع الآلام ، ولصح عليه سائر ما يجوز على الأجسام المحدثّة . وبعد ، فإذا جاز بعد الاتحاد أن يكون المسيح قد صار إلهاً قديماً ، فما الذي به يعلم حدوث الأجسام ؟ لأنه متى جوز على شيء منها أن يكون قديماً ، فقد بطل الطريق الذي ثبتت الأجسام لأجله محدثة ، / وفي هذا إبطال طريق معرفة الإله أصلاً ، فضلاً عن أن يقال إنه ممن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز ذلك عليه .

(١) أن من : أن م

(٢) التناير : التغير م

(٣) يجوز : الإله م

على أنه يلزم الجميع على قولهم بالانحداد أن يكون المتحد بعيسى هو الإله الذى هو الجوهر الواحد دون أقنوم الابن والكلمة ، لأن الطريق الذى به يثبتون الاتحاد من ظهور الفعل اللاهوتى منه يوجب عليهم ذلك ، إلا أن يقولوا إن كل واحد من الأقانيم فى الحقيقة إله ، ويتركوا أصل مقالاتهم . ويُكلمون إذ ذاك بما أبطلنا به قول من قال بأن مع الله تعالى ثان قادر لنفسه من دلالة التمانع وغيرها . على أن كل شئ، حلّ فى شئ، فلا بد أن يغير حكمه الراجع إليه اعتباراً لساتر المعانى الحالة فى المحل مما لا يُدرك ولا يُحس ، ولا يجوز أن يوجب حكماً منفصلاً منه ، فكان يجب إن حل الابن فى عيسى ، أن يوجب له حكماً يختصه . وظهور الفعل اللاهوتى منفصل منه لا يجوز أن يكون موجباً له . وإنما قول إن القدرة توجب كونه قادراً ، وإنه لبيكونه قادراً يصح الفعل منه والموجب عن القدرة يرجع إليه فى الحقيقة .

وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن يقولوا إن المسيح كان عابداً لنفسه ، إن كان عند الاتحاد ، قد صار هو والابن شيئاً واحداً . وكون العابد^(١) عابداً لنفسه يستحيل ؛ لأن العبادة كالشكر . فكما أنه لا يجوز أن يشكر نفسه ، فكذلك لا يصح أن يعبد نفسه . وألزم من قال إن الاتحاد لم يوجب كونهما واحداً القول بأن عيسى يعبد بعضه . وهذا فى الاستحالة كالأول .

وألزمهم أن يكون فعل اللاهوت هو فعل الناسوت عند الاتحاد . ومضى جاز ذلك ، جاز أن تكون قدرتهما قدرة واحدة ، وماله يقدر أحدهما له يقدر الآخر ؛ فإن قدر الناسوت لذاته كاللاهوت ، وجب كونهما مثليين ؛ وكذلك إن قدر اللاهوت بقدرة كالناسوت^(٢)

ظ ٣٦٨

٢٠

(١) وكون العابد : وكونه م .

(٢) كالناسوت : الناسوت م .

وألزمهم القول بأن الأقنومين الآخرين يجوز عليهما الاتحاد كجوازه على
أقنوم الكلمة ، لأن جوهرهما واحد ، فما يجوز على بعضها يجوز على سائرهما .
وألزمهم القول باختلاف الأقانيم وتغايرها من حيث جاز على بعضها الاتحاد
دون بعض .

٥ ويلزمهم القول بأن الابن اتحد بمریم كاتحاده بعیسی ، لأن عیسی بعض لها .
وعلى هذا الوجه تأول بعضهم قوله تعالى « وإذ قال الله يا عیسی ابن مریم آئت
قلت للناس اتخذونی وأمی إلهین من دون الله » أنه تعالى ذكره على جهة الإلزام ،
لأن عیسی ، إن كان إلهاً من حيث اختص بأنه وُلد لا من ذكر ، فيجب كون
مریم بهذه المنزلة ؛ لأنها ولدت لا عن وطء ، وإن كان شيخنا أبو علی ، رحمه
الله ، حمله على ظاهره وأنه قد كان فيهم من يقول هذا القول . ١٠

وألزمهم القول بجواز التمانع بين هذه الأقانيم ؛ لأن جوهرها إذا كان
واحداً فيجب كونها قادرة ؛ وذلك يصحح التمانع بينها ، وذلك يوجب عجزها
ضعفها أو ضعف بعضها . ويثبت أنه لا يمكنهم أن يتعلقوا بالثلث بقولهم إن
إثباته حياً إذا لم يرجع به إلى ذاته فيجب أن يرجع به إلى غيره / وكذلك
١٥ إثباته عالماً متكلماً بأن قال إن كل هذا الإثبات يرجع به إلى ذاته سبحانه دون
ماعداه ؛ لأنه لا يمتنع أن يرجع بالصفات الكثيرة إلى ذات واحدة . ويثبت أنهم
إذا قالوا في الإله إنه إله وجوهر وشئ ، وقديم ، فلا بدّ من أن يرجعوا بذلك
إلى ذات واحدة ، فغير ممتنع أن نقول بمثله فيما قدمناه . ويثبت أن العلم والدلالة
يقعان موقع الوصف والإثبات . وقد أوردنا فيه جملة نفی عن الإعادة .

٢٠ ويلزمهم أن يثبتوا له قدرة وسعاً وبصراً ، من حيث أثبتوه قادراً سمياً بصيراً ؛
وذلك يوجب إثباته أقانيم كثيرة ، ومتى رجعوا بذلك أجمع إلى ذاته سقطت عليهم .

ويلزمهم أن يجعلوا الإله هو أقنوم الأب الذى ثبت حياً علماً متكلماً دون
ما لأجله يصير حياً على طريقة الكلالية ؛ وفى ذلك ترك قولهم .

وأما اختلاف عباراتهم فى الاتحاد فقد حكيناه ، ومن عبّر عن الاتحاد بالحلول
والامتزاج من النسطورية والملكانية فقد أبعد ، لأن من قولهم إنهما لم يصيرا
شيئاً واحداً وإنهما طبيعتان على ما كانا . ولو جاز أن يقال فيما هذه حاله اتحد ،
لوجب فى العرض إذا حل فى المحل أن يوصف هو والمحل بأنهما اتحدا ؛
وذلك فاسد .

وأما من قال منهم « تجسد » فلا تصح هذه العبارة على موضوع قولهم ،
لأنهم لا يثبتون اللاهوت جسداً عند الاتحاد ، إلا اليعقوية إذا قالت إنهما صارا
شيئاً واحداً ، / وفى قالوا ذلك لم يمكنهم إثباته متحداً ، لأن جسد المسيح
بمد ما ادعوه من الاتحاد كما كان من قبل ، فلا فرق بين أن يقولوا « تجسد »
وبين أن يقولوا فى سائر الأقانيم ، إن يقولوا ، إنه تجسد بسائر الأجسام .
وما أدى إلى ذلك وجب فساد .

وكذلك قول من قال « تأنس » ، لأن اللاهوت لا يصح أن يصير إنساناً .
وكذلك قول من قال « تركب » .

فأما من عول منهم فى هذا الباب على اتباع من سلف والرجوع إلى الكتب
وتقليد التلامذة الأربعة فقوله ساقط ، لأن الكلام فى صفة القديم ، عز وجل ،
وما يصح عليه وما لا يصح لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع . ولو ثبت ما ادعوه
سما لوجب أن يتأول على وفق ما يقتضيه ، فكيف ووضع مذهبهم التقليد
والرجوع إلى خبر الأربعة ، ولا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم ؛ فليس لهم أن
يقولوا : إذا كان المسيح عندكم نبياً من أنبياء الله ، فكيف يصح ادعائكم بإبطال

مذهبنا مع أنه مأخوذ عنه ؟ لأننا نعلم كذبهم في ذلك وقطع على أنه لم يأت إلا بآدل العقل عليه من التوحيد دون التثليث ، ونعلم أنهم أخطأوا من جهة النقل والتأويل ، لأن الذين أخذوا كتابهم عنهم : يوحنا ومتى ولوقا ومارقس ، وهذا مما يقرون به ، لأن المسيح لما فقد ، وزعموا أنه قتل ، وقتل أصحابه لم يبق أحد كان / على دينه يؤدى إليهم كتابه وشرعه إلا هؤلاء الأربعة . وزعموا أنهم ٥
أملوا الأناجيل بثلاث لغات . وقد علم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتمهة للكذب ؛ فكيف يصح الاعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى ومالا يجوز ؛ وإنما صح لنا الاعتماد على ما قلناه ، لأن نقلة كتابنا وأصول ديننا طائفة عظيمة لا يجوز عليها الاتفاق على الكذب ، والعلم الضروري قد حصل لنا بما نقلوه ؛ فلذلك صح ما قلناه . ١٠

ولهذه الطريقة أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه ؛ لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة ؛ وعولوا على تقليد في ذلك . ولأن الصلب بعد القتل قد يغير صورة المصلوب ويشبه حاله بغيره . ففى ^(١) نُقِلَ ذلك ، جاز أن تشبه الحال فيه ^(٢) . وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطراب ؛ لأن من شرط ما تعلم باضطراب صحته أن يكون مما يلتبس الحال فيه ؛ وقد قيل فيه إنه لا يتمتع أن يكون ١٥
قد ألقى شبهة عيسى على ذلك المصلوب ، فلذلك اشتبه الحال فيه ، وإن ذلك يصح ، لأن الزمان كان زمان نبي يجوز بتقص العادة فيه ويكون معجزا لذلك النبي . وما ذكرناه أولا أولى أن يعتمد عليه ؛ لأننا نعلم بقوله تعالى : « وما نقلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » أنه لا يصح أن يكون النقل قد وقع على وجه

(١) ففى . فن خ .

(٢) الحال فيه : عليه الحال فيه خ .

يوجب العلم ؛ لأن ذلك يوجب إبطال الأصل الذى تؤصله فى الأخبار . وإنما
اشتبه الحال فيه ؛ لأن ذلك المصلوب وافق حال تقديم لميسى ، أقوى فى الظن
أنه المصلوب .

ظ ٢٧٠

فليس يمكنهم مع ذلك أن يوردوا فى الإنجيل بصريح مقالهم ؛ وإنما قلدوا /
فيه رؤساءهم مثل نسطور ويعقوب ومن كان على دين الملك ، ولذلك لا يثبت
لهم على النظر قول ، لأن مرجعهم فيه إلى التقليد دون الشبهة التى تُعتمد لأجلها
المذاهب . ومتى أخذوا فى النظر كان حالهم فيه مثل ما حكى عن بعضهم وقد سأله
بعض أصحابنا فقال له : لم جعلت أقنوم العلم ابنا دون أقنوم الحياة ؟ فقال : لأن
العلم مذكر والحياة مؤنثة ، فقال له السائل : فهلا قلت فى الحياة إنها ابنة الله ،
لأن الحياة مؤنثة ؟

١٠

ومثل ما حُكى لى عن قرّة الملوكى ، وهو رئيسهم ، أنه اعتمد فى التثليث
على أن الله يجب أن يكون رئيسا ولا يجوز أن يكون متحدا بال رئاسة على خلقه ،
لأن ذلك يوجب أن لا منة له عليهم ، إن كان خلقهم ليرؤس ، فيجب أن تكون
رئاسته قديمة ، ولا بد من أن تكون رئاسة على مروؤوس . ولا يخلو ذلك
المروؤوس من وجهين : إما أن يكون مثل الله فى الجوهر أو أخس منه جوهرًا ؛
فإن كان أخس منه جوهرًا ، فقد حطت رئاسة الله عن شرفها لأن شرف
الرئاسة أن تكون رئاسة على من هو مثله فى الجوهر وعدله فى الطبع ، ولذلك
مضى قيل للرجل إنه رئيس الثور والحصان يفضض الغضب الشديد ، فيجب أن يكون
المروؤوس مثل الله فى الجوهر . ثم لا يخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر
أو بالرضا ، أو رئاسة طبيعية . ولا يجوز أن تكون بالقهر ، لأنه / لا يجوز أن
يدخل على إله ^(١) هو مثل الله القهر ، ولا يجوز أن تكون عن تراض ، لأن

٢٠

ظ ٢٧١

لأن ما كان كذلك فله ابتداء ، وجائز أن لا يرضى به . ثبت أنها طبيعية ، وهي كرتاسة الآباء على الأبناء ، وكرتاسة آدم على هائل ، ثبت أن له ابنا وأنه مثله .

فقد أبناك ما حكيناه من شبههم أن أصل مقاتلهم مأخوذ عن التقليد ، لأن ما جرى هذا المجرى لا يجوز أن نفتقد لأجله مذهبا . أترى هذا المستدل لم يعلم أن ما قاله يوجب عليه أن يثبت له صاحبة لأن يكون رئيسا عليها ، كما كان آدم رئيسا على حواء . وهذه الرئاسة أقرب إلى الطبيعة من رئاسته على هائل ، لأن ذلك حادث . ومتى نفي عنه الصاحبة بأمر ما لزمه بمثله نفي الابن .

وكيف يصح أن يثبت بذلك ثلاثة أقانيم ، وعلته توجب إثبات مرؤوس عليه فقط ، وذلك يتم بالأقومين . وبعد ، فإن الرئاسة لا تستعمل في الله سبحانه أصلا ، وإنما تستعمل فيمن يجوز على من يتقدم قومه بحال يسبب به منهم ، وذلك يستحيل عليه عز وجل ، ولو أن قائلا عارضه بأنه تعالى لا بد من أن يكون مالكا وجوادا وكراما وعزيزا ويثبت بعد ذلك معاني و أقانيم له فوالذي كان ينفصل منه . ولم نورد هذه الشبهة لتسكلم على إبطالها ، لأن الحال فيها ظاهر ، لكن لننبه^(١) على أن الأمر في قولهم على ما بيناه من أنه مأخوذ من التقليد .

فأما تسميتهم الأقانيم خواص وصفات / فقد أكثر الناس مكالمتهم فيه .
والرجوع في ذلك إلى عبارات لا طائل في الكلام عليها ، وما يتعلق بالمعنى فقد أتينا على فساد ، سواء قالوا في الأقانيم إنها متغايرة ومختلفة ، أو امتنعوا من ذلك ، أو قالوا إنها غير الجوهر ، أو ليست هي الجوهر ، أو قالوا إنها هي الجوهر ؛ لأن الكلام في إفساد جميع ذلك قد تقدم .

(١) لننبه : انقبه خ .

فصل

فى إبطال ما ذهبوا إليه فى المسيح وعبادته وما يتصل بذلك

اعلم أن النصارى أجمع ممن حكينا قولهم ممن يدينون بعبادة المسيح ، وإنما يختلفون فى أن المعبود منه ما هو وفى أنه على أى وجه يُعبد . وقولهم فى ذلك مبنى على قولهم فى الاتحاد والتأنس .

فمن قال منهم إن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد شخص واحد يقول فيه إنه يُعبد فى الحقيقة ، لكنهم على فرقتين : فالبعقوية تقول إنه إنسان وإله ، وإن كان جوهرًا واحدًا ، لكنه إنسان من وجه ، إله من وجه ، كالإنسان الذى هو نفس من غير الوجه الذى هو جسد . وزعت فرقة أخرى يقال لها الولىانية أن المسيح هو إله من حيث هو إنسان ، ولا يعقل لاهوت إلا من الوجه الذى هو ناسوت . فهاتان الفرقتان تقولان إنه يُعبد فى الحقيقة .

فأما الملىكانية والمارونية / والنسطورية فن قولهم إن المسيح جوهران اثنان : لاهوت وناسوت ، وإله وإنسان ؛ وإن اختلفا فيما بينهم . فمنهم من قال : إن إرادتهما واحدة ؛ ومنهم من قال : إنهما ذوا إرادتين .

و٢٧٢

ولا يمتنعون هؤلاء أجمع من القول بأن الإله صلب ناسوته وتأنسه ومات . ويقولون : مريم ولدت إلهًا ، ولا يقولون : ولدت الإله ، لأنه يؤم أنها ولدت الأقانيم الثلاثة ، إلا النسطورية فإنها تقول : إن المسيح الذى هو إله وإنسان وُلد وصلب ، ولا تقول : إن الإله وُلد وصلب . وأما البعقوية فإنها تقول بأن

١٥

الإله قُتِلَ وصُلِبَ في الحقيقة وإن اختلفوا في هل لحقه الألم أم لا ، على ما حكيناه من قبل .

وربما قالوا : إن المسيح وُلِدَ ولادتين : أحدها باللاهوتية من الله قبل الدهور ، والآخر بالناسوتية من مريم بعد الدهور .

واعلم أن الذي يبناه من إبطال قولهم في الاتحاد يبطل جميع ما يذهبون إليه من أن المسيح يُعبد ويَخْلَقُ الأجسام ويرزق وينعم وأنه الخالق للعالم والمستحق للعبادة بانفراده أو هو مع غيره ، لأن الكلام في ذلك فرع عليه ، وفساد ذلك ينفي عن فساده .

وما قدمناه من الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم والحياة والقدرة يُبطل قولهم بذلك أيضا ، لأن المعلوم من حال المسيح أنه جسم في الحقيقة ، فكيف يصح أن يفعل ما يستوجب به العبادة على الأجسام الحية ، مع أنه / ٢٧٢ ظ
يستحيل أن ينعم عليها الإناعام الذي يستحق به العبادة ؟

ولا فرق ، والحال هذه ، بين من قال بعبادته أو بعبادة سائر الأنبياء أو سائر الأجسام ، لأن العبادة إنما تُستحق بقدر من النعم عظيم لا توازنها نعمه . ولذلك لا يستحق بعض العباد من بعض العبادة ، على تفاوت أحوالهم في إناعام بعضهم على بعض في الكثرة والقلة ، من حيث لم يختص ما يحصل من جهتهم من النعم بما يختص به نعم القديم ، جل وعز ، لأنه يختص بأمر : أحدها أنه الأصل في النعم لأنه لولاه لما صحّ سائر النعم ، فصار من هذا الوجه كأن جميع النعم منه ، وثانيه أنه قد بلغ قدراً لا يجوز أن توازنه نعم غيره ، وثالثه لأن نعم غيره نعم منه ، لأنه إنما صار مأكاله على وجه يصح أن ينعم به على غيره بأمر من جهة الله تعالى ، إما في النعم أو فيه أو في المنعم عليه . وقد علم أن هذه الوجوه يستحيل

حصولها إلا للتدبير تعالى ، فيجب أن يختص باستحقاق العبادة دون غيره ، وإن كان غيره من المنعمين قد يستحق الشكر بقدر إنعامه على غيره ، على ما نعلمه من ذلك في الشاهد ، لأن العلم بحسن شكر المنعم وبأن المنعم يستحقه وأنه يجب على المنعم عليه ^(١) ضرورى فى كثير من الأحوال . والعلم ^(٢) بأن العبادة يقبح فعلها بكثير من المنعمين معلوم باضطرار فى كثير من الأحوال ^(٣) .

٥

فكل ذلك يبين أن الجسم لا يجوز أن يستحق العبادة على وجهه ، وفى ذلك إبطال قولهم بأن المسيح يجب أن يُعبد . على أن من قال منهم إنه إله فى الحقيقة وإن الجوهرين قد صاروا واحدا يلزمه أن يجوز كون الإله جسما محدودا أكلا شارباً ، لأنه إن لم يجوز ذلك ازمه القول باستحالة ذلك أجمع على المسيح ، مع علمنا بفساده . وقد علمنا أن جواز ذلك / على الإله يستحيل لما دللنا به على حدوث الأجسام وتكاملنا به على المجسمة من وجوه الأدلة .

١٠

و٢٧٣

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يُعبد ويدعو إلى العبادة ، فكيف يجوز أن يُقال إنه معبود فى الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً عليها وإلهاً لها ، وكل ذلك متناقض مستحيل .

١٥

على أنه يجب على قولهم أن يجوز عليه الموت والآلام ، ولو صح ذلك منه ، لم يتمتع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حاله ، لم تنحى له العبادة ، وكان حاله فى الحاجة كحال سائر الأجسام .

٢٠

ولا يمكنهم أن يقولوا : إن ملحقه من القتل والصلب بزعهم تخيل وليس بحقيقة ، لأنهم يجعلون اللاهوت هو الناسوت وقد ثبت قتل الناسوت عندهم

أو موته ، ولا يصح أن يلحقه ذلك ولا يآلم ، وذلك يوجب أن يكون الإله يآلم في الحقيقة .

وأما من قال بالجوهريين والطبيعتين فيجب أن يصرفوا^(١) العبادة إلى اللاهوت دون الناسوت ؛ وذلك يبطل قولهم أن المعبود هو المسيح ، بل يجب أن يقولوا إنه الأتقنوم اللاهوتي . فإن قالوا : إن قولنا « المسيح » يحتوى على اللاهوت والناسوت ؛ فذلك أجزأنا عبادته ، قيل لهم : فيجب أن لا يجوزوا أن يكون المسيح هو المعبود ؛ لأن هذا القول ينتظم مع المعبود غيره . ولا فرق بين قولهم إن المسيح يُعبد ويُخلق ويرزق وبين قولهم إن المسيح يستحيل أن يأكل ويشرب ويُصلب ويُقتل ؛ لأنه متى جاز أن يُضاف إلى الله مالا يصح إلّا على اللاهوت من العبادة وغيرها ، جاز أن يُنفى عنه ما يستحيل على اللاهوت / وإن صح على الناسوت من الأكل والشرب والصلب وغيره .

ظ ٢٧٣

على أنه يلزمهم القول بأن الإله كائن من النطفة أو مولود من مريم على ما يذهبون إليه ، إما على بعض الوجوه أو من كل وجه .

وقد قال شيخنا أبو عثمان الجاحظ : إن الذي يتقصى^(٢) حكاية قولهم ليتبين الوجه في إبطاله ؛ وإلا فقد كان يجب تبرئة القديم تعالى عن أن يذكر بهذه الأذكار ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا^(٣) .

فإن قال منهم قائل : إنا نعبد المسيح ، لا لأنه لاهوت ، أو اتحد به اللاهوت ، لكن لأنه الوسط بيننا وبين اللاهوت فيما نعرفه من قبله . فلعظيم نعمته ومقاربتها لنعمة القديم ، جل وعز ، حسن منا عبادته . قيل لهم : إن أول

(١) يصرفوا : يضيفوا م .

(٢) يتقصى : همى م ، خ .

(٣) ليس هذا في المنذور من الرد على النصارى لاجا-ظ .

- ما في هذا الباب أنه يجب حسن عبادة جميع الأنبياء لهذه العلة . ويوجب أن يحسن منا عبادة الآباء وسائر من عظمت نعمته علينا وأياديه لدينا بحسب نعمه ، لأنه لا يمكنهم أن يخصّوا نعم المسيح بما تفصل به من نعم من ذكرناه على حسب ما بيناه من اختصاص نعمه ، جل وعز ، بالأمور التي تبين بها من نعم غيره . وليس في نعم المسيح أكثر من أنه أزيد من نعم غيره . وذلك يوجب عليهم ما ذكرناه من الوجهين . ولنا نجهز أن يكون ما أمر الله به من السجود لآدم عبادة له ؛ لأن العبادة لا تنحى إلا لله ؛ عز وجل ، وإنما أمر سبحانه بالسجود وغيره على جهة التقرب إليه والعبادة له ، عز وجل ، بذلك دلالة على فضل آدم ، عليه السلام . وليست العبادة مما تتغير حالها بالأمر أو يكشف عن حالها ، فتحسن من جهة السمع كما / ٣٧٤ و
- قوله في العبادات الشرعية . وإذا لم يصح أن يستحق الشكر من غير نعمة فيجب أن لا يصح استحقاق العبادة من غير النعمة المخصوصة التي ذكرناها . ولو جاز أن يحسن بالأمر لجاز مثله في الشكر ، ولذلك قلنا إن الشكر والمدح والتعظيم لا تحسن إلا باستحقاق . ونحن نذكر الكلام في أن العبادة لا يستحقها إلا الله تعالى وفي بيان العبادة ومفارقتها للشكر وما يتصل بذلك في باب الوعيد . ١٥ وفيما ذكرناه الآن مقنع .

- وأما ما يذكرونه مما يجري مجرى الطعن فيما ندعيه من أنه تكلم في المهد وأنه لو كان له أصل لاشتهر وظهر فيهم كاشتهار سائر معجزاته ، فالقول فيه يذكر في باب المعجزات والأخبار . وكذلك القول فيما يعترضون به على القرآن ؛ من نحو قولهم إن فيه إثبات إدريس ونوح وغيرهم أنبياء ، ولم يكونوا كذلك ، أو إن فيه أنه تعالى لم يرسل ممن يوحى إليه إلا الرجال ، وليس الأمر
- ٢٠

كذلك^(١) ، وإنه قال : « أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله »^(٢) ، ولم يقل ذلك أحد من النصارى ، وإن فيه أن اليهود قالت : « إن الله فقيرٌ ونحن أغنياء »^(٣) ، وأن « يد الله مغلولة »^(٤) ، وأنها قالت في عزير إنه ابن الله^(٥) ، والمعلوم من حالها أنها لم تقل ذلك ، إلى ما شاكل هذا يجيء في المعجزات ، فلا وجه لذكره الآن .

(١) الجاهظ ، في الرد على النصارى ، ص ١٢ .

(٢) سورة ٥ : ١١٦ .

(٣) سورة ٣ : ١٨١ .

(٤) سورة ٥ : ٦٤ .

(٥) سورة ٩ : ٣٠ .

الكلام على الصابئين

ذكر الحسن بن موسى أنهم اختلفوا في العالم . فزعم قوم من قدمائهم أن هيبولى كان لم يزل وأن صانعا لم يزل ، ثم صنع عالما من ذلك الهيبولى . وزعم الباقر منهم أن العالم محدث وأن له صانعا لم يزل ، غيرُ مشبهٍ لشيءٍ من العالم ، حكيم لا يجهل ، قوى لا يعجز ، جواد لا يبخل ، خلق الفلك / حيا ناطقا سميعا بصيرا ، وأنه دبّر مافى هذا العالم ، وسما الكواكب التى فى الملائكة ، وكثير منهم سماها آلهة وعظموا قدرها ، وعبدوها ، وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب ، ويدعون أن بيت الله الحرام أحدها ، وهو بيت زحل ، وإنما بقى ، لأن زحل يدل على البقاء والثبات وطول المدة .

ظ ٣٧٤

وقال بعضهم : لا يوصف الله إلا بالنفى دون الإثبات ، فيقال ليس بمحدث ، ولا موات ، ولا جاهل ، ولا عاجز ، ولا سفيه ، قالوا : لتلايق به تشبيه . ١٠
ويدعون لهم أنبياء وشرائع مخصوصة ^(١) .

وحكى عن أحمد بن الطيب : إن الصابئين يزعمون فى العالم أنه لا يعاد ، وليس وراء هذه الدار دار غيرها لثواب ، وأن الثواب فى الدنيا بالكروور فى النعيم واللذات ، والعقاب فى التناسخ فى أنواع البهائم .
وفيهم طبقة يتسمون بذلك سوى أهل حران يزعمون أنهم على دين شيث ١٥
وأنه المبعوث إليهم ، وفى يدهم كتابه الذى أنزله الله عليه ، وكان مات ^(٢) فى أيام

(١) راجع : نقد العلم والعلماء أو تليس إبليس ، لابن الجوزى ، الطبعة الأولى ، القاهرة

سنة ١٣٤٠ ، ص ٧٩ .

(٢) مات : بادم

الطوفان ، فجاءهم نوح به على أنه حفظه ، لا على أنه أنزل عليه .

واعلم أنه ليس في قولهم الذي حكيناه شئ ، إلا وقد تقدم في الأبواب التي
أمليناها فسادُه ، لأننا قد بينا أن الأجسام محدثة ، وأن القول بالهيوولي ساقط ^(١) ،
وبينا أن الكواكب إذا كانت أجساماً لا يصح أن تفعل الأجسام ولا أن تكون
آلهة ، وبيننا إبطال القول بأنها مدبرة حية ، وبيننا فيما تقدم أن القديم ، عز وجل ،
يوصف بالنفي والإثبات جميعاً ، وسنبين القول في ذلك من بعد عند الأسماء
والصفات ، وبيننا أن التشبيه لا يقع بالأسماء والصفات وإنما / يقع بالاشتراك
في الصفة الذاتية ، وبيننا أن الأجسام إذا كانت محدثة ، فيجب جواز العدم
عليها . وسنبين من بعد القول بإثبات المعاد والجنة والنار ، وإبطال القول بالتناسخ
واقطاع ^(٢) الثواب والعقاب .

واعلم أن ما يقوله الفقهاء في كتبهم من أن الصابئين صنف من النصارى وأنهم
من أهل الكتاب وتؤخذ منهم الجزية لا تعلّق له بما حكيناه من أقاويلهم ،
لأنهم يقولون بنفى النبوات ، ويجعلون الأنبياء بخلاف ما ندعيه من الصفات ،
فيدعون للكواكب التدبير . وكل ذلك لا يليق بالشرائع ، لأن العقل يحيله ،
وليس بينه وبين أقاويل النصارى شبه ، فيدعى أنهم صنف منهم ، وإن كان
لا يتمتع ورود الشرع بإقرارهم على ما هم عليه وأخذ الجزية منهم ، وإن باين قولهم
قول أهل الكتاب .

ولا يتمتع أن تكون الفرقة التي حكينا عنها أنها تدعى التمسك بشريعة شيت
ابن آدم هي التي أراد الفقهاء دون الحرانيين . وقد قيل إنه جرى في أمرهم

(١) ساقط : - م .

(٢) اقطاع : ابطال م .

فى أيام بعض الخلفاء ضرب من الحيلة اعتصموا به من القتل وأوهموا أنهم صنف من النصارى . ولا يتمتع أيضا أن يكون الذى أراده الفقهاء بالصائبين انقرضوا ، وأوهم هؤلاء أنهم موافقون لهم اعتصاماً من القتل .

فأما الكلام على المنجمين وأصحاب الفلك فقد مضى القول فيه ، لأن أكثر ما يعتقدونه ويقع بيننا وبينهم الخلاف فيه فهو قولهم بقدوم الأجسام أو الفلك • وأنها مدبرة أو بعضها والقول بالطبائع . وكل ذلك مما بينا فسادة .

الكلام على أهل الأصنام

ومذاهب العرب في الجاهلية

- ٢٧٥ ظ / حكى الحسن بن موسى عن أبي معشر المنجم أن كثيرا من أهل الهند والصين كانوا يعتقدون أن لله ملائكة ، وأنه جسم ذو صورة كأحسن الصور ، والملائكة أجسام حسنة ، وأنه وملائكته محتجبون بالسما ، فدعاهم ذلك إلى اتخاذ أصنام على صورة الملائكة يعبدونها ويقربون لها القرابين لشبهها عندهم بالله ويقدرّون فيها أنها تنفعهم . فلم يزالوا كذلك حتى قال بعض من كان عندهم في حكم الأنبياء : إن الأفلاك والكواكب أقرب مرتبة إلى الله وإنها حيّة ناطقة مدبرة ، فمظموها وقربوا إليها القرابين . فكشوا على ذلك دهرا . فلما رأوا الكواكب تختفي بالنهار وفي بعض أوقات الليل بفيوم وغيرها ، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصناما ليروها في كل وقت ففعلوا لها أصناما على عدد الكواكب السبعة وأن كل صنف يعظم كوكبا معلوما بجنس من القران . واعتقدوا أنهم إذا عظموا الأصنام تحركت الكواكب لهم بما يحبون . وبنوا لكل صنم هيكلا ، وسما ذلك البيت باسم الكوكب . فلم يزالوا كذلك حتى طال عهدهم فعادوا إلى عبادة الأصنام والسجود لها .

وذكر أهل فارس أن جمشيد^(١) الملك أول من عظم النار ودعا الناس إلى تعظيمها لشبهها بالشمس والكواكب في الضوء .

(١) جمشيد : هيرم ، جم ش .

ثم تقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكة ودعا الناس إلى تعظيمها إلى أن أظهر الله الإسلام .

وحكى عن أبي عيسى الوراق أنه قال في العرب إنها كانت صنوفا شقى ،
فمنهم من أقرّ بالخالق وبالأبداء والإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام
لتقريبهم إلى الله زلفى وحجوا إليها/ ونحروا لها الهدايا ، ونسكوا لها المناسك ، ٥
وأحلوا لها وحرّموا .

ومنهم صنف أقرّوا بالخالق وأنكروا الإعادة والبعث والنشور .

ومنهم من أنكر الخالق ومال إلى التعطيل والقول بالدهر ، وهم الذين
أخبر القرآن عن قولهم : « ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
إلا الدهر » (١) .

١٠

ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية .

ومن (٢) كان يقر بالخالق والإعادة والثواب والعذاب (٣) عبد المطلب
ابن هاشم وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة . وقد روى عنهم من الأخبار
ما يدل على ذلك .

وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنه أنكر الإعادة والبعث بقوله : « بل قالوا
مثل ما قال الأولون . قالوا إذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أإنا لمبعوثون .
لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل » (٤) ؛ [وقوله عنهم أيضا] : « إذا متنا

(١) سورة ٢٥ : ٢٤ .

(٢) من : منهم من م .

(٣) والمذاب : + وهم م

٢٠

(٤) سورة ٢٣ ، آيات ٨١ - ٨٣ . وخط الناسخ بين هذه الآيات والآيات التالية
عن سهو ونسيان بعض الكلمات مما اضطرنا إلى إضافة ما بين أنصاف الرهبات للتمييز والتصحيح .

وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنْنا لمبعوثون . أَوْابَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ » ^(١) .

وكان فيهم قوم يعبدون الملائكة ، ويزعمون أنها بنات الله ، لتشفع لهم إلى الله .

ومنهم من يدعى الله ولدا ويتخذة إلهًا من دونه .

٥ ومنهم من يعبد الأصنام لتقرَّبهم إلى الله زُلْفَى . وقد حكى ، جلَّ وعزَّ ، عنهم ذلك بقوله : « إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ » ^(٢) [وقوله] : « وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ » ^(٣) . وقد عبد الأصنام قومٌ من أهل الهند والسند وغيرها .

١٠ وقد أخبر الله تعالى عن قوم نوح بذلك فقال : « وَقَالُوا لَا تَذَرُنْ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنْ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ / وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ، وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا » ^(٤) .

١٥ واعلم أن الكلام عليهم قد تقدم ؛ لأننا قد دللنا على إبطال القول بفناء الأجسام وأنه لا بد من إثبات صانع مدبرٍ قديم ، ودللنا على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم ، وذلك يُبطل قول من قال منهم بالدهر والتعطيل وأن الكواكب تدبر وتخلق الأجسام . وقد دللنا على أنه سبحانه لا يجوز أن يكون جسمًا ذا صورة ؛ وذلك يبطل قولهم بأن له صورة وأنه يصح أن تمثل به

(١) - سورة ٣٧ ، آيات ١٦-١٧ وسورة ٥٦ ، آيات ٤٧ - ٤٨ .

(٢) سورة ٧ ، آية ١٩٤ .

(٣) سورة ٢٥ ، آية ٥٥ .

(٤) سورة ٧١ ، آيات ٢٣ - ٢٤ .

الأصنام^(١) وغيرها فتُعبد لتجرى العبادة لها مجرى العبادة له . على أن العبادة لا تحقق^(٢) إلا لله تعالى ، ولا يصح أن يُعبد غيره ولا يحسن ذلك لما قدمناه من قبل . فكيف يقال : إنا نعبد الأصنام لتقربنا إلى الله زلفى ؟ وكيف يصح أن يقال إنها تُقرب إلى الله ، وهى مما يستحيل أن يفعل ويختار ؟ وإنما كان يصح أن تكون مقرّبة لمن يعبدها إلى الله لو كان لها اختيار . وكيف يصح أن تكون مقرّبة لهم إلى الله بعبادتها ، مع أنها معصية ؟ والتقرب إلى الله بالمعصية لا يحسن ؛ ولا يقع معنى التقرب به ؛ لأن التقرب إليه هو طلب المنزلة والرفعة منه بالعبادة ؛ فما كان قبيحا من الأفعال فلا يُستحق به ذلك ؛ ولا يصح أن يقال إن معنى التقرب يقع به . وذلك يُبطل عبادتهم للصنم لهذه البغية ، كما يُبطل عبادتهم للصنم على سبيل أنه الخالق الإله . فلا فرق بين قبح عبادة الصنم في الوجه الأول والوجه الثانى .

و ٢٧٧ فإن قال قائل : أتجوزون ورود التعبد بعبادة الأصنام والسجود / لها على وجه من الوجوه ؟ قيل له : أما عبادتها في الحقيقة فلا تجوز ؛ لأننا قد بينّا أن العبادة لا تحسن إلا لمن أنعم نعماً مخصوصة ؛ كما لا يحسن الشكر إلا للنعم ؛ لأن العبادة هى ضرب من الخضوع والتذلل للعبود بأفعال مخصوصة . وقد علمنا أن هذا المعنى لا يصح في الأصنام . فأما ورود العبادة بأن تُجعل بعض الأصنام أو بعض الأجسام كالقبلة ، فكان لا يمتنع لو وردت به كما وردت العبادة بأن نعبد الله بصلواتنا إلى جهة الكعبة .

وأما تعبد الصنم ليقربنا إلى الله فمما يستحيل ورود العبادة به لما قدمناه .

وذلك يبين أن من عبد من المتقدمين الصنم فقد أخطأ على كل وجه .
والوجه الذي جَوَّزنا العبادة به لا يكون العبادة للصنم ولا السجود له ، بل
يكون عبادةَ الله تعالى وسجوداً له وتقرباً إليه ، وإن كان من عبد الله على هذا
الوجه ، دون ورود السمع به ، فقد غلط أيضاً ، لأن مثل هذه العبادة إنما تحسن
متى حصلت فيه مصلحة ولطف . وذلك لا يعلم إلا بالسمع ، ولا مجال للعقل فيه .
وهذه جملة أغنى عن الإطالة بذكر أسباب عبادة الأصنام ممن وقعت منه ،
لأن الكشف عن أسباب ما يقدم الناس عليه من الخطأ لا فائدة فيه .

الكلام في ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته

وما يدخل فيه من الفصول

/ فصل

ظ ٢٧٧

في صحة المواضة على الألفاظ وما يتصل بذلك

- ٥ اعلم أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد ، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره . وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشيء باسم ، لأنه إنما يجعله اسماً له بضرب من القصد . يبين ذلك أن حقيقة^(١) الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به ، فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى ، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة .
- ١٠ يؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه . فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب القصد ، لم يصح ذلك فيه ، ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواء بحسب القصد .

- فإذا صح ما قدمناه لم يمتنع أن يوضع زيد عمراً ويواطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصاً ، فيصير بمواضعهما اسماً له ، ويراد بذلك أنه مع بقاء المواضة والمواطأة ، متى أطلق أحدهما ذلك ، فالعلوم أو المظنون من حاله أنه يريد به الأمر الأول ، إذ كانت المواضة مطلقة في الأوقات من غير تخصيص . ولذلك يصح منهما نقض هذه المواضة وتبديلها

(١) حقيقة : جنس خ .

بأخرى . وذلك يبين أن ما تواضعوا عليه إنما ثبت مع بقاء حكم المواضعة وأن
تقص ذلك وإبطاله يصح ، وذلك بين في المقاصد .

ألا ترى أن المرید من غيره الشيء قد يصح أن ينقض / ذلك بأن يكرهه ٢٧٨ و
فيخرج المراد ذلك منه من أن يكون طائعا بفعله إلى أن يكون عاصيا ،
ومن أن يكون مرضيا ^(١) إلى أن يكون مسخطا ؟ فكذلك ما قلناه .

ومنى صح أن يواضع زيدٌ عمراً على جعل الكلمة المخصوصة اسماً لمسمى
مخصوص ، لم يتمتع أن يعرف ذلك من حالها غيرها فيتبعهما في المواضعة ويصير
لغة للجماعة . ولا يجب أن لا يكون ذلك لغة إلا لمن حصل منه المواضعة ؛
ولذلك يقال في اللغة العربية إنها لغة لسائر من تحدث إذا اتبع من تقدم
في المواضعة .

فإن قال قائل : وكيف يخطر ببال المواضع لغير هذه الحروف وكيفية
نظامها بالبال حتى يواضع عليه ؟ ولو صح أن يبتدىء بذلك من غير علم متقدم به ،
لصح في سائر الأفعال المحككة أن تقع من غير عالم بكيفيةها ؛ وفي هذا من الفساد
مالا خفاء فيه ، قيل له : إنه كما يعرف العاقل الحركات ويفصل بين المختلف
منها ، فغير متمتع أن يعرف الأصوات ويفصل بين المختلف منها ، لأنه قادر على
الأمرين ؛ وتختص الأصوات بأنها أظهر ، من حيث كانت مدركة . وإذا صح أن
يعرفه لم يتمتع أن يحدثه حالا بعد حال ، ويقطعه ، ولا يتمتع أن ينظمه تارة ويفرقه
أخرى . ولا يتمتع أن يعرف كيفية نظمه وتقديم بعض حروفه على بعض ، لأن العلم
بذلك كله ظاهر . فإذا علم ذلك وعلم المسميات لم يتمتع أن يتواضع على جعله
اسماً لها على ما بيناه بالمواطأة والمواضعة كما لا يتمتع الآن أن يواضع أحدنا الآخر

(١) مرضيا : + له ن .

ظ ٢٧٨

على ضرب من الحركات وغيرها وإن لم تتقدم عليه مواضعة من أحد . ولا يحتاج في العلم بنظام الحروف واتحادها إلى تقدم العلم ، / لأن ذلك مما يقدر عليه ، فلا يتمتع وقوعه منه وعلمه به ، وإن كان بعد المواضعة على جملة منه لا بد من معرفته حتى يصح أن يستعمل على ما تقتضيه تلك المواضعة ، من حيث لا يتفق من الواحد منا موافقة الغير في مقاصده ، وإن صح منه الابتداء بمثله . فإن قال : ولم اختار العاقل المواضعة على الكلام وجنس الأصوات دون الحركات وسائر ما في مقدوره؟ وهلا يدل ذلك على أن المواضعة لا تصح ، وأن من حق الأسماء أن تكون توقيفاً؟ قيل له : إن المواضع لغيره كما يجوز أن يختار المواضعة على الحركات وغيرها فقد يصح أن يواضع على الأصوات المقطعة ، فأى واحد منها اختار أن يواضع عليه صح ، وفي ذلك إسقاط السؤال .

١٠

وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره ، لأنه أوسع باباً من غيره ، فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للسميات ، وذلك يتعذر^(١) فيما عداه من الأفعال ، ولأنه يُدرَك ، فهو أقرب إلى أن تُعرف به المقاصد من غيره من الأفعال ، ولأنه مما لا تمس الحاجة إليه لغير المواضعة ، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال . ولذلك وقع اختيار المواضعة عليه دون غيره . فإن قال : هب أنه يصح لكم ما ذكرتموه ، فكيف يصح أن تدعوا المواضعة على الحروف وتفصيلها والأسماء والأفعال وكيفية ترتيبها ، ولأن جاز ذلك ، ليجوزن استدراك معرفة المصالح ودقائق الأفعال المحسكة على جهة الابتداء؟ قيل له : إن من عرف صحة المواضعة على الأسماء واختلافها ، علم عند التأمل صحة مثله / في الحروف ، لأنه إذا واطأ غيره علم أن قوله زيد اسم لشخص معين وعمره اسم لشخص معين وأن

و ٢٧٩

٢٠

الضرب اسم لفعل معين وأن من فعّله يقال له ضَرَبَ فهو ضارب ، وعلم أن الاشتراك في هذا الفعل قد يقع في هذين الشخصين ، لم يتمتع أن يوضح غيره على أنه إذا أراد الإخبار عنهما بأن غيرهما ضربهما أن يُدخل في اسميهما حرفاً مخصوصاً نحو الواو والفاء فنقول ضرب فلان زيداً وعمراً ، وذلك مما يتأتى من أحدنا في الحركات التي المواضعة عليها أغعض ، وليس ذلك من المصالح التي سبيل العلم بها معرفة العواقب وما يكون في اختيار المكلف بسبل ، ولا بينه وبين الإخبار عما كان أو يكون على طريق الابتداء والتنجيب تشبيه ، فالتعاق بذلك لا يصح .

- فإن قال قائل : فما الشرط الذي معه تصح المواضعة ؟ وكيف السبيل إلى العلم بالمقاصد مع أنها لا تُدرَك ولا يُدرَك محلّها ؟ قيل له : إن من شرط المواضعة أن لا تصح أولاً إلا فيمن يعرف قصده باضطرار ؛ لأنه لا طريق إلى العلم بالمقاصد على جهة الاكتساب بالكلام وتعلقه بالمسمى ، وإنما قُدمت المواضعة ، ولذلك نقول إنه تعالى لا يصح أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدم المواضعة منا على بعض اللغات . ويفارق ذلك علمنا بأنه يريد لما يُحدثه ويفعله على الوجوه التي يفعله عليها ، لأن الفعل قد دلّ على أن من حق العالم بالشيء أن يكون يريد آله ، ومن حق الحكيم أن يريد إحداث الشيء على الوجه الذي يحسن / حدوثه عليه . والكلام مما لا يصح أن يعلم بالعقل تعلقه بأمـر مخصوص وأنه لا يصح^(١) أن يتعلق إلا به ، فلا يصح أن يستفاد بكلامه المراد إلا بعد تقدم المواضعة على ما قدمناه ، وثبت أن من شرط صحة المواضعة أولاً العلم بالمقاصد ضرورة .

ظ ٢٧٩

- فإن قال : فكيف السبيل إلى العلم بأن زيدا قصد بالاسم مسمى مخصوصاً ؟
 قيل له : متى عينه بالإشارة وفصل بينه بها وبين غيره ، حصل الاضطراب إلى القصد .
 والإشارة المعينة للشار إليه طريق العلم الضروري بأن المشير قصده بالاسم دون
 غيره ، فتعلم عند ذلك المواضة على ما قدّمناه . فإن قال : فيجب أن لا تصح
 المواضة إلا بتقديم الإشارة ؟ قيل له : كذلك تقول ، لأن الإشارة أو ما يقوم
 مقامها إذا لم تحصل ، لم يعلم أنه قصد بالاسم المسمى الخصوص ، وإنما يصح منا
 لأن المواضة من غير إشارة لتقدم اللغة التي تمكن بها من المواضة على لغة أخرى .
 وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى ، لأنه
 لا يمكن أن يقال إنه يخصه بالكناية ؛ لأنها تبع للكلام ، فلا يصح حصولها
 ولما حصلت المواضة على الكلام . ولذلك جوّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة
 بعد تقدم المواضة على لغة ، ولم نجوّز أن يتبدىء بالمواضة لاستحالة الإشارة
 عليه سبحانه . فإن قيل : إذا كانت الإشارة إنما تراد في المواضة ليتوصل^(١) بها
 إلى قصد المسمى وجعله الاسم اسماً لمسمى مخصوص ، فهلا صح منه ، جل وعز ،
 المواضة^(٢) بأن يضطرنا إلى مقاصده بالاسم من غير إشارة ؟ قيل له : إنا لو جوّزنا
 ذلك لم نمنع من صحة المواضة منا على اللغات ؛ وهو الذي قصدنا تصحيحه .
 لكن الدلالة قد دلت على أن القديم ، جل وعز ، لا يجوز أن نعلم قصده
 باضطراب / في حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطراب في حال التكليف .
 فإن قيل : أليس الواحد منا إذا أشار إلى غيره ، فلا بدّ له من أن يقول عند
 الإشارة قولاً ، فكيف يصح ، ولما تقدمت المواضة ، أن يتبدىء بالمواضة ؟
 قيل له : إنه قد يصح أن يشير إلى الشيء ، وتكون الإشارة إليه ، ويذكر الاسم

و ٢٨٠

(١) ليتوصل . . . الواضعة : م

عند ذلك ، فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسما له ؛ ثم يقع ذلك في سائر ما يتوابع عليه ، وإن لم يذكر مع الإشارة كلام^(١) على ما ظنه السائل . فقد صح بهذه الجملة صحة المواضع من بعضنا لبعض على اللغات على اختلافها ؛ لأن ما يصحح ذلك في بعضها يصحح في سائرها .

° وأما الكلام فيما تصح المواضع عليه من غير الكلام وما لا يصح والفصل بين ما يصح ذلك فيه وما لا يصح من الأفعال ، فقد ذكرنا جملة منه في النهاية في أصول الفقه . وإنما لم يُعدها ها هنا ، لأنه مما لا حاجة بنا إلى ذكرها . إذ المقصد الكلام في اللغات فقط .

فصل

في صحة كون بعض اللغات توقيفاً وأن جميعها لا يصح فيها ذلك

- اعلم أنه لا بد من لغة يتواضع عليها المخاطب أولاً ليصح أن يفهم عن الله سبحانه ما يخاطبه به . فاللغة الأولى لا بد فيها من مواضع ، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفاً . ولذلك قلنا إن آدم ، عليه السلام ، لا بد من أن يكون واضع الملائكة لغة أو عرف مواضعهم ، ثم علمه ، جل وعز ، الأسماء .
والذي يدل على ذلك / أن العلم بما يفيد الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به ، فتي لم يتقدم من المخاطب لغة لم يُعلم مراده ، عز وجل ، بكلامه ؛ لأنه إنما يُعلم ذلك متى تقدم منه ما يقتضى صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللفات ، فيكون خطابه دلالةً على مراده بتقديم المواضع ، وعلينا أن مع حكته لم يكن ليخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضع عليه ، وإلا كان في حكم العمى والمخاطب للعرب بالزنجية التي لم تخطر لهم ببال ، فإذا لم يتقدم ذلك ، لم يكن خطابه بأن يصرف إلى أن المراد به شيء أولى من غيره ؛ فلا يصح أن يقال إنه يضطرننا إلى مراده ؛ لأن ذلك يخرج مراده من أن يكون معلوماً بالخطاب . فإن قيل : « لا صح أن يضطرننا إلى مراده ويعلمنا الأسماء على هذا الوجه ؛ ثم يخاطبنا بها ؟ قيل له : إن العلم بقصده فرع على العلم بذاته ، فلا يصح أن يكون ضرورياً والعلم بذاته ^(١) مكتسباً ، لأن ذلك يوجب على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله ، نقض حد الضروري أو حد المكتسب ، وعلى ما نقوله نحن . يؤدي إلى

أن العلم بالحقي ضرورى وبما هو أجلى منه مكتسب .

- فإن قيل : هلا جوزتم أن يعرف بعض الملائكة مراده ضرورياً وتوقيفه على لغة ، ثم يعلم ذلك الملكُ النبيَّ ويعلمنا النبيُّ ذلك ، فتكون اللغات كلها موقفاً عليها على هذا الوجه ؟ ^(١) قيل له : إن الدلالة قد دلت على أن الملائكة أجمع مكلفة ولم يكن لها / قبل التكليف حال علمت فيه القديم ، جل وعز ، ضرورة . ٥
- لأن هذه الحال إنما تجوز في أهل الآخرة ومن يجرى مجراهم دون غيرهم فإن قيل : أفكان يصح أن يعرفنا تعالى جميع اللغات بعضها باضطرار وبعضها توقفاً ويستغنى المكلف عن المواضع على لغة في صحة معرفة خطاب الله تعالى ؟ قيل له : كان لا يمتنع أن يعرفنا قصده باضطرار وأنه قصد بالاسم إلى مسمى مخصوص كما نعرف قصد غيرنا بالاسم إلى المسمى إذا عينه بالإشارة ؛ لأن ما يحدث عند الإشارة من العلم بقصد المسير هو ضرورى . والإشارة كالطريق له . وقد بينا أنه ، عز وجل ، قادر على أن يفعل هذه العلوم الضرورية مع فقد طرقها . حيث دللنا على أن الأئمة قد يجوز أن يعرف الألوان في الحقيقة ، وبيننا أنه إذا صح أن يبقى العلم في قلبه مع انتفاء طريقه ، لم يمتنع مع حدوثه من جهة الله تعالى مع انتفائه أيضاً . وتعلق العلم بالقصد بالإشارة لا يزيد على تعلق العلم بالمدركات بالإدراك ، فإذا صح ما ذكرناه في الإدراك صح مثله في الإشارة ، ولهذا قلنا إنه يصح أن يخلق تعالى في قلوبنا معرفته في الآخرة من غير مشاهدة الآيات الناقضة للعادات ، وأن ذلك لا يحتاج إليه ، على ما يقوله بعضهم . فكان لا يمتنع على هذا الوجه أن يعرفنا تعالى قصده ضرورة . وتعرف من جهته الأسماء ، ثم يخاطب بها ، وتكون تلك اللغة التي عرفنا من قبله بمنزلة
- ١٠
- ١٥
- ٢٠

٣٨١ ظ

ما يتواضع عليه ، لكن ذلك لا يصح مع التكليف لما / قدمناه . ولو صح أن يُعرف القديم ، عز وجل ، ذلك ، بمض المكلفين ، ثم يسلبه العلم بقصده وذاته ويكلفه ، لم يتمتع أن يخاطبه باللغة التي عرفه إياها . لكن ذلك يبعد ، لأنه إنما يبقى عارفا باللغة متى بقي عارفا بما به صارت لغة من إرادة القديم تعالى . ومتى قيل إنه يعلم قصده الآن استدلالا ، فلا بد فيه من طريق سوى تلك اللغة ، وتعود ٥ الحال فيه إلى ما قدمناه .

- فإن قيل : أفيجوز ، على قول شيخكم أبي هاشم من أن خلق العلم بتفصيل اللون في قلب الأكمة لا يصح ، ما يجوز تموه من معرفة تعلق الاسم بالمسمى ، من غير إشارة ، أو لا يجوز ذلك ؟ قيل له : أما العلم بمراده ، عز وجل ، فإنه يصح ابتداءً ، لأنه مما لا طريق له يضطر غيره إليه ، فأما العلم بمراد من يصح أن يشير ، فلا يتمتع أن يجريه مجرى العلم باللون ويجعل الإشارة في أنها طريق هذا العلم كالإدراك في اللون . والفصل بينهما أقرب ، لأن الإشارة ليست طريقاً لمعرفة الفصل ^(١) في الحقيقة ، لأنها لا تتعلق كتعلق القصد ، ولذلك يصح كونها طريقاً للعلم باللون ، وإن لم يصح أن يشار إليه فخلت محل الأخبار التي يحصل العلم عندها باضطرار ، فيجب أن لا يتمتع على قوله أن يخلق تعالى في قلوبنا العلم بقصد الغير دون الإشارة ، كما قلناه نحن . فقد صح على كل حال أن المكلف لا يصح أن يعلم مراده تعالى بالخطاب إلا بعد تقدم لغة يتواضع عليها ثم يصح أن يعرفهم بها الأحكام والأسماء . وليس لأحد أن يقول : هلا صح أن يدل على مراده / بالخطاب بأمر يقتضي تعلق خطابه بما أراده دون غيره ، وإن لم تتقدم منه ^(٢) لغة ، نحو أن يظهر معجزة عند جسم ويخاطب بأمر يتعلق به ، أو يذاك ببعض الأجسام ٣٠

٣٨٣ و

(١) الفصل : القصد

(٢) منه : منهم م

بعضاً ويخاطب بأمر يتعلق به ، فيُعلم بذلك وما شاكلة مرادّه من غير لغة متقدمة .
وذلك لأن جميع ما ذكره ^(١) ويُذكر في هذا الباب لا يوجب صرف مراده
إلى جسم دون جسم أو جسم دون عرض ، ولا يُفهم به بعض أحوال الجسم دون
بعض . وذلك يحقق ما قلناه من وجوب تقدم بعض اللغات ليصح أن يفهم من
بعد مراد الله بالخطاب .

د

فإن قيل : أليس قد قال تعالى : «وعلم آدم الأسماء كلها» ^(٢) فمِمّ ولم يخص ؟
وذلك يبطل ما ذكرتموه من وجوب تقدم بعض اللغات ، قيل له : إذا صح
بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصح إلا على الوجه الذي
قدمناه ، يجب تخصيص قوله « الأسماء كلها » والقطع على أنه لا بد من لغة
عرفها إما بمواضة بينه وبين حواء أو الملائكة ، أو على جهة الاتباع للفتيم ،
ثم علمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأخر ، وإن لم يتمتع أن يعرفه أسماء أشياء
لم يتواضع عليها في تلك اللغة ، لأن ذلك غير ممتنع في بعض الأسماء . إذا حصلت
المواضة على غيرها من الأسماء . وبعد ، فإن ظاهر الآية يقتضى أن ما علمه من
الأسماء هو ما تقدمت المواضة عليها ، وصارت بذلك أسماء ، لأن الاسم إنما
يسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضة أو ما يجري مجراه ، لأنه إنما يصير اسماً
المسمى بالقصد ؛ ومتى لم يتقدم تعلقه بالمسمى لأجل القصد ، لم يُسمَ بذلك ،
كما لا يُسمى متى خلا من القصد خبراً / وأمر ^(٣) ؛ ولا يصح أن يقال إنها
صارت أسماء بقصد القديم ، جل وعز ، لأنه تعالى ابتداء فعله ، ولما تقدم منه
القصد إلى أن يسمى به ، إلا أن يقال إنه قصد إلى أن يسمى به وعلم ذلك غيره

١٠

١٥

ظ ٢٨٢

(١) ذكره : ذكره م .

(٢) سورة ٢ : ٣١ .

(٣) وأمر : ولا أمراً .

٢٠

نحو الملائكة ، فيكون ذلك كمواضعة متقدمة ، ومنى حملت الآية على ما سيكُون
أسماء ، كان ذلك مجازاً ؛ وإن كان منى حل ذلك ، كان الأقرب فيه أنه علّمه
ما سيواضع عليه كل جيل من الناس ؛ وإن لم يمتنع غيره ، فقد سقط القدح بذلك
فيما قدّمناه ، وثبت أن اللغة الواحدة لا بد فيها من مواضعة ومواطأة يصح بعدها
معرفة خطابه تعالى وما عداها لا يصح وقوعه بالمواضعة وبالتوقيف على الوجه
الذي يرتبه في الأسماء الشرعية ؛ لأنه لو لم يتقدم لنا العلم بأسماء الأفعال المخصوصة
من جهة اللغة ، لم يصح أن يسميه القديم صلاة بالشرع ، ومنى تقدم ذلك صح .
ولهذا يستغنى العالم ببعض اللغات في المواضعة على لغة أخرى عن الإشارات ،
لأن تلك اللغة تقوم مقامها في صحة المواضعة على لغة ثانية وثالثة ، وبهذه الجملة
قلنا إن الخطاب بالشرع يقتضى تقدم لغة ليصح معرفة المراد به .

١٠

فأما التكليف العقلي فلا يفتر إلى تقدم اللغات . وما نقوله في الخاطر
لا يوجب القول بأن التكليف العقلي كالسمى في ذلك ، لأن الخاطر ، وإن كان
كلاماً على طريقة شيخنا أبي هاشم ، فقد يستغنى عنه عندنا بالتفكير ابتداء . وعلى
هذا الوجه جوزنا أن يكلف الله من خلقه أصم^(١) أخرس لا يعرف اللغات ،
وليس ببعيد/ عندي أن يقرر المكلف في نفسه^(٢) لغة ويعزم على أن يواضع
غيره عليها أو يقرر فيه تقرير ما قد حصلت المواضعة فيه ، فيصح عند ذلك
أن يخاطب به ويفهم مراد الله ، جل وعز ، به من جهة السمع ، وورود^(٣)
الخاطر عليه من جهة العقل ، ويجرى ذلك مجرى لغة مبتدأه ، ويخرج تكليف
الأصم الأخرس على هذا الوجه مخرجا حسنا . وما زاد على اللغة الأولى ، فكما
يصح كونه توقيفا ، فكذلك يصح وقوعه بالمواضعة . وكونه توقيفا غير واجب ؛

١٥

و ٢٨٣

٢٠

(١) نفسه : قلبه م

(٢) وورود : وقد ورد م

كما أن وقوعه بالمواضة لا يجب ، ويجب التوقيف فيه على الدلالة . والسمع إنما ورد به بأنه ^(١) « عِلْمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا » ، ولم يرد أن ابتداء اللغات بالتوقيف ، فيجب تمييز الأمرين فيه ، إلا لورود سمع يوجب القطع على أحدهما . ولا ينفصل الحال فيما يعلم باكتساب واضطرار في الوجه الذي قدمناه ، لأن المعتبر في صحة المواضة على الأسماء بأن يكون المسمى معلوما أو في حكم المعلوم علمً باضطرار أو باكتساب . ولذلك صح من طوائف أهل العلم عند معرفتهم بأمور هديت لهم دون تقديمهم المواضة على أسماء لها كما يصح ذلك في الأمور المشاهدة .

(١) ورد به بأنه : وردنا به خ .

فصل

في أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات

- ظ ٢٨٣
- فقد ثبت أن الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عن الشيء ، والعلم به ،
والدلالة عليه ، بل هو في ذلك دون مرتبته . فإذا كان العلم / والدلالة والخبر
لا تؤثر فيما يتعلق به فالاسم بأن لا يؤثر فيه أولى . وكذلك لا يصح استعماله
على وجه يفيد ^(١) إلا بعد تقدم العلم بالمعنى ^(٢) أو الاعتقاد له ؛ فإذا صح ذلك
لم يمنع تغير الأسماء واختلافها على المسمى ، وإن لم يتغير حاله . يبين ذلك جواز
اختلاف اللغات ، وإن كان المسمى بها واحدا ؛ ولذلك قد تتفق حروف الاسمين
في اللفتين وإن كان المراد بهما يختلف ، نحو ما قال شيخنا أبو هاشم : إن مردا
قد يكون من كلام العرب مصدر مَرَدَه مَرْدًا يعني لينه ؛ ومن ذلك سُمى
الأمرد أمرد ، ومن كلام المعجم هو اسم الرجل ؛ وذلك يكثر إذا تتبع . ولذلك
يصح أن تتغير اللغات بحسب الدواعي والأغراض ، وإن كان القلب واحدا .
ولو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيره ^(٣)
حتى يجعلوا ^(٤) « قديما » مكان « محدث » و « عالما » مكان « جاهل »
و « طويلا » مكان « قصير » ، كان لا يتمتع . ولذلك جوازنا نقل الألفاظ
اللفوية إلى الأحكام الشرعية ، وجوزنا انتقال حكم اللفظة بالتمارف عن المجاز

(١) يفيد : يبید م .

(٢) تقدم العلم بالمعنى : العلم بتقدم المعنى م

(٣) وغيره : وغيره م .

(٤) حتى يجعلوا : حتى جعلوا خ .

إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز ؛ وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني ، كما أن
الإخبار عن الشيء لا يغير حاله وإن تغير الخبر ؛ فلو سُمي السوادُ يابضاً والجوهرُ
عرضاً لم يؤثر ذلك فيه ، ولـكان حاله كحال الآن وهو مسمًى بما يُسمى به .
فإذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار والمواضعة لم يمتنع في الثاني فيه النقل
والتحويل بالاختيار . وكما أن اللغة المبتدأة لم تُكسب المعاني أحوالاً لم تكن
عليه فكذلك حصول التبديل فيه لا يغير حاله . ولذلك قال / شيوخنا : ٣٨٤ و
لو تواضع قوم على تسمية كل موجود جوهرًا أو جسمًا على تسمية القائم بنفسه
بذلك ، لحسن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم ، إلا أن يحصل نهى سمى
عن ذلك . وهذه جملة بينة فيما أردنا كشفه .

فصل

في أن المواضعة على اللغات تحسن من دون ورود^(١) إذن سمى

الأصل في ذلك أنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ، ولا ضرر عليه فيه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، وجب القضاء بحسنه . ولذلك يحسن من الواحد منا التصرف بالحركات والسكون وغيرها . إذا علم فيه نفعا أو أملا^(٢) . وقد علم ه أن الحاجة ماسة إلى الإخبار عن الأشياء^(٣) المفترقة ووضع الأسماء لها ، فيجب أن يحسن ذلك إذا كان في ذلك غرض ، لأن القول بالحركة في أنه لا يقبح^(٤) لكونه قولاً . ففى لم يكن فيه بعض وجوه القبح نحو كونه كذباً وأمرأ بقبيح أو عبثاً أو مؤدياً إلى مضرة ، وجب القضاء بحسنه .

- وقد قال شيخنا أبو هاشم : إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ماعله ١٠ يعرف به حاله ، لم يتمتع أن يعبر عنه بيمض الأسماء ليعرف غيره حاله . قال : ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات ؛ لأن الإشارة تتعذر إليه / والحال هذه فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور . فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للعشير والمشار إليه ، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند ١٥ غيبة المسمى أو لكون المسمى مما لا يظهر للاحواس ؛ لأن ذلك في أن الإشارة

ظ ٢٨٤

(١) دون ورود : غير م .

(٢) أملا : أملا م ، غ

(٣) الأعيان : الأسماء م .

(٤) يقبح : يصح خ .

لا نصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب .

وليس لأحد أن يقول : إنكم بنيتم الكلام على مثله في أن فيه خلافا ،
لأننا نقول في الأسماء ^(١) كلها إنها على الحظر ما لم يرد الإذن السمعي فيه ، لأن
الدلالة قد دلت عندنا على بطلان هذا الأصل . فإذا صح ما يدل عليه من بعد
هذا الأصل أمكن بناء هذا الكلام عليه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم : لا فصل بين من قال : الأسماء موقوفة على الإذن ،
وبين من قال إن ترك الأسماء والكف عنها موقوف عليه ، وهذا يوجب أن
لا يحسن من العاقل الأسماء ولا تركها ويوجب أن لا يحسن منه التنفس وترك
التنفس ، وقد علم بطلان ذلك .

١٠ على أن الكلام في الأسماء في هذا الوجه أبين ، لأن كل طائفة استحدثت
آلة في صناعتها أو وقفت على أمور فيما تعاطاه من العلم يستحسن وضع أسماء محدثة
لها في كل عصر وكل حال ، ولا يرجع أحد منهم في طلب ذلك الاسم إلى إذن
أو شرع متقدم ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك لا يحسن إلا بإذن .

وقال : قد ثبت أن الخزر والزنج والنبط يستعملون اللغات من غير أن يمكن
ادعاء إذن سمعي في ذلك . ولو كان يُطلب في ذلك إذن سمعي ، لكان يجب
أن تكون الأسماء كالأحكام / في أنه يُنتظر باستعمالها الإذن ، ويرجع
في استحسانها إلى النقل .

و٢٨٥

٢٠ ودل على ذلك أيضا بأن قال : لو كان إجراء الاسم يقبح منا لولا الإذن
لقبح من القديم تعالى ذلك دون أن يؤذن له ، لأن كل فعل يقبح منا إذا وقع
على وصف قبُح من القديم تعالى لو وقع على تلك الصفة ، كالكذب والظلم

وغيره . ولو قبح منا أن نسي الشيء مع النفع الذي لنا فيه إلا بورود إذن لقبُح من القديم سبحانه ذلك ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إذا سمى الشيء باسم وقع ذلك منه على خلاف الوجه الذي يقع منا ، لأنه يسميه لإفهام المخاطب مراده . وكذلك الواحد منا . ولا يمكن أن يقال إنه يقبح منا لأنه فساد في الدين ، لأن ذلك يوجب أنه إذا تعرى عن كونه فساداً فيه أن يحسن ، والعلم بأن فيه فساداً ٥ طريقه الشرع ، فما لم يرد به السمع فيجب القضاء بحسنه كما نقوله في الأمور التي تؤدي إلى منفعة وتعزى من مضرة عاجلة إنه يجب حسنه ما لم يذبه السمع على كونه فساداً في الدين .

ودل على ذلك بأن قال : إن الإذن إذا لم يؤثر في المأذون فيه لم يجوز أن يحسن المأذون عنده فيه . ألا ترى أن الله عز وجل لو أذن لنا في الكذب لم يحسن ، ١٠ لأن الإذن لا يخرج من كونه كذباً ؟

قال : وإنما يحسن منا ذبح البهائم عند الإذن ، لأن الإذن قد نبه على أنه ضمن أعواضها فخرج ذبحنا لها من كونه ظلماً ؛ إذ لو وقع قبل الإذن كان ظلماً .

والإذن في باب التسمية لا يؤثر فيه ؛ فلو كانت التسمية قبيحة منا / قبل ٢٨٥
الإذن لكانت قبيحة ، وإن أذن فيها . ولا يصح أن يقال إن الإذن قد اقتضى لها ما يقتضيه الأمر فيما أمر الله تعالى به ؛ لأن ذلك لا بد من كونه واجباً أو ندباً من حيث كان مصلحة ولفظاً . والتسمية لا تخرج عن حد الإباحة وإن حصل فيها الإذن وماله بصير حسنه عند الإذن ليس هو الإذن ولا كونه لفظاً ، لأن كل ذلك يوجب أن يكون واجباً أو ندباً ، ولا ينبىء عن تضمن عوض ، لأن ذلك إنما يجب في الإضرار بالغير كالذبح وغيره . فثبت أن وجه حسنه قد ^(١) ورد ٢٠

فيه الإذن هو ما فيه من النفع والعوض المسمى ، وذلك قائم فيه إذا عدم الإذن ، فيجب حسنه بالعقل قبل الإذن كما نقوله في سائر ما يؤدي إلى منفعة .

فإن قيل على الوجه الأول : أليس قد حسن من القديم تعالى إمامة الناس والبهائم بصفة يختص بها ولا يحسن ذلك منا لفقد تلك الصفة ، فهلا حسن منه التسمية من غير إذن ، وإن لم يحسن منا إلا بإذن ؟ قيل له : إن اختصاصه في إمامة البهائم بما يبين به منا يصح ؛ لأنه يقدر على تعويضها بعد الإحياء دوننا ، ويستبد بالإنعام عليها ابتداءً وبأنه يعلم كنهه ^(١) ما تستحقه من الأعواض وأنه سيوصله إليها . فمن حيث اختص بهذه الأمور حسن منه ذلك دوننا . ولو صح كوننا بهذه الصفة لحسن منا كما يحسن منه . وليس كذلك التسمية ، لأن حاله فيها كحالنا على ما بيناه ، فيجب إلحاقه بسائر ما يحسن من المنافع وغيرها أو يقبح من المكذب وغيره في أن حال الفاعلين فيه لا يتغير .

قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : لو كان الأمر في التسمية / موقوفاً ٢٨٦ على الإذن ، لم يكن لنا أن نسمي أنواع الثياب والأواني وغيرها بما نسميها به ، لأننا نعلم أن فيها ما لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن للفرس أن يسموا أشياء بلغتهم ، لأنه لا يمكن ادعاء ورود الإذن عن الله سبحانه أو عن رسوله ، عليه السلام ، بذلك . ومن اعترض على الفرس والنبط في لغتهم وخطابهم فيها فهو مخطئ . عند أهل العقل ، كما أن من اعترض عليهم في الأكل والشرب والتصرف ^(٢) فهو مخطئ . في ذلك .

ومما يبين ذلك أن الواحد منا يحسن منه أن يدعو غيره إلى ما علمه من حدوث الجواهر والأعراض وأحوال القادر منا . والدعاء إلى معرفة ذلك لا يصح ٢٠

(١) كنهه : كيفية م .

(٢) والتصرف : - م .

إلا بإجراء الأسماء أو ما يقوم مقام مقامها ، فيجب حسن ذلك كما يحسن التنيه والدعاء إليه .

- وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك أيضاً بأن قال : لا بد لأهل العقول من لغة يتواضعون عليها حتى يفهموا عنه تعالى ما يخاطب به من الإذن في الاسم وغيره ، فإذا صح ذلك بما قدمناه فيجب أن يكون ما لا يصح الإذن وسائر الخطاب الوارد عن الله سبحانه إلا به أن يجري مجراه في الحسن . ولقاتل أن يقول : إن خطابه ، جل وعز ، وإن كان لا يفهم إلا بعد لغة يتواضعون عليها ، فذلك غير دال على حسنه منهم . ولا يمتنع أن يقبح ذلك ، وإن لم يحسن الخطاب إلا بعده ؛ فليس في أن الخطاب لا يحسن إلا بعده دلالة على حسن ذلك منهم . ولو كان في المكلفين من المعلوم من حاله أن إكمال عقله وإقداره مفسدة في تكليف غيره لقبح أن يفعل / ذلك به ، وإن حسن خطابه من بعد ، ولم يصح أن يفهم إلا بعد حصوله بهذه الصفة . ولو عدل الواحد منا عن رد الوديعة والإنصاف إلى تعلم لغة لكان ذلك يقبح ، وإن حسن منه تعالى أن يخاطبه بعد ذلك ، وصح منه أن يفهم عن الله سبحانه ما أمره .
- فما قدمناه من الوجه أولى أن يعتمد عليه في هذا الباب .

ظ ٣٨٦

فصل

في أن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى كإجرائها

على غيره في أنه يحسن من غير سماع وتوقيف

اعلم أن جميع ما ذكرناه في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن يدل على حسن إجرائها على القديم ، تعالى ذكره ، من غير إذن ؛ لأننا إذا علمناه بالعقل وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف وعلمناه فاعلا لما أحدثه ، لم يمتنع أن تجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته وما أوجده من فعله . ولا فصل بين من جعل حكمه في هذا الباب بخلاف حكم غيره . وبين من فرق بين العقلاء وغيرهم وجوز تسمية العقلاء بما يستحقونه من غير إذن دون غيرهم .

وقد بينا من قبل إبطال قول من قال إن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى يوجب تشبيهه بخلق ، ودلنا على أن التشبيه لا يقع بما هذه حاله ، وإنما يقع بالاشتراك / في صفات النفس ، وإنما يحصل المشبه مشبها له تعالى متى اعتقد فيه أنه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يرجع إلى ذواتهما . وبيننا أن هذا القائل لا يمكنه أن يعتمد في قوله على هذه العلة ، لأنه يجوز أن يسمى تعالى بأسماء يستحقها ويختص بها من غير إذن ، نحو الوصف له بأنه قديم أو منشيء مقدر محيي إلى ما شاكله ؛ فالتعلق بذلك لا يصح .

على أن الدعاء إلى الله سبحانه حسن في العقل متى علمه العاقل وعرف توحيده وعدله . وقد علم أن الدعاء إلى ذلك لا يصح إلا بأن يذكر بأسمائه

وصفاته ، وينبه بذلك على طريق معرفته . وذلك يبين صحة القول بأنه يجوز أن يسمّى ويوصف من جهة العقل . ولو لم يحسن ذلك منا إذا أردنا أن نعرف الغير ما يستحقه من الأوصاف وننفى عنه ما يستحيل عليه ، لما حسن منه ، جل وعز ، أيضاً إذا قصد تعريفنا نفسه وما يستحقه من الصفات . وإذا صح ذلك وحسن منه ^(١) ، حسن منا لما قدمناه من قبل .

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، إنه ، جلّ وعزّ ، إذا علّم أنه قديم عالم قادر ، وعلّم أن أهل اللغة قد وضعوا هذه الأسماء لتفيد هذه الأحوال ، وجب حسن إجرائها عليه . لأنه لو جاز أن يستحق ما تفيد هذه الأوصاف ، ولا يحسن إجراؤها عليه ، لجاز أن يجري عليه مالا يستحق معناه ، فيوصف بأنه محدث عاجز ، وإن كان يستحيل ذلك عليه . ولو جاز أن يقف الأمر في ذلك على المنع ، جاز أن يرد السمع واللغة على ما هي عليه بأن يسمّى بأنه محدث / وعاجز ، تعالى عن ذلك .

ظ ٣٨١

على أن من حق الاسم ، إذا أفاد في اللغة بعض الأمور ، أن يطرد فيه ولا يقع فيه اختصاص ، وإلا انتقض قصدهم بالمواضة ^(٢) ، وذلك يوجب ، متى علّم أنه يصح منه الفعل ، أن يوصف بأنه قادر ، ومتى علّم عالماً حياً ، أن يوصف بذلك ، ومتى فعل الإحسان ، أن يوصف بأنه محسن ، ولا ينتظر في ذلك أجمع ورود الإذن والسمع .

فاذا قيل : إذا جاز أن تمتعوا من إجراء بعض الأسماء عليه من جهة السمع ، فهلا جاز أن يقف إجراء الاسم عليه في الأصل على ذلك ؟ قيل له : إن الأصل

(١) وإذا صح ذلك وحسن منه : فإذا حسن ذلك فيه خ .

(٢) قصدهم بالمواضة : قصدهم بالتواضع م ؛ بقصدهم بالتواضع خ .

في الاسم المفيد أنه يتبع فائدته ويحسن استعماله فيها لما يحصل به من الغرض ، كما يحسن سائر ما فيه منفعة . وقد يصح مع النفع الذي فيه متى ورد المنع السمعي ، لأنه يستدل بذلك على أنه مفسدة ، ولا يوجب ذلك كونه في الابتداء موقوفاً في الحسن على الإذن ، فكذلك القول في الأسماء ، ولو ورد المنع السمعي من إجراء التسمية على بعض المسميات دون القديم تعالى ، لوجب الامتناع منه ، وإن كان في الابتداء لا يقف إجراء الأسماء عليه وعلى الإذن .

وهذه الجملة تسقط تعلقيهم بأنه قد ثبت بالسمع أن إطلاق القول في « خالق » و « رب » أن لا يستعمل إلا فيه ، جل وعز . وإن كان حكم غيره فيما يفيد هذا الاسم حكماً ، ففي ذلك دلالة على أن إجراء الاسم يتبع الإذن ، لأننا قد بينا أن ذلك ؛ إن وجب ، وجب سمعاً ، ولا يقتضى وقوف الأسماء في الابتداء على الإذن والسمع .

فإن قيل : أليس من جهة السمع يحسن أن يوصف جل وعز بأنه / في مكان ، وبأنه الظاهر والباطن ، وبأنه معنا حيث حللنا ، وبأنه قريب ، وبأنه لطيف ، وإن كان حقائق هذه الأوصاف لا تصح عليه ، فهلا ثبت بذلك ما قلناه من أن إجراء الأسماء والأوصاف عليه موقوف على الإذن ؟ قيل له : إنا لا نمنع في الأسماء التي لا تصح حقائقها عليه أن يرد السمع باستعمالها فيه ويراد به ما يصح عليه أو يحصل فيه تعارف شرعي أو يحسن استعماله فيه على جهة المجاز ولا يجب من حيث كان ذلك موقوفاً على السمع من حيث كان من جهة العقل لا يحسن استعماله فيه أن يقف ما تصح حقيقته عليه من الأسماء على الإذن . ألا ترى أن الفعل الذي فيه نفع يحسن عقلاً ، وما فيه مضرة يقف حسنه على السمع ، لأنه يكشف عن نفع فيه يوفى على المضرة ، ولم يجب من حيث وقف ذلك على

٥

١٠

١٥

٢٠

السمع أن يقف الأول عليه ؛ فكذلك القول في الأسماء . على أن ما حصل فيه تعارف ظاهر ، وإن كان مجازاً في الأصل ، وأن استعماله يحسن في القديم من غير سمع لأنه بالتعارف يصير كالحقيقة ، وإنما يحتاج إلى سمع فيما لا تعارف فيه ولا حقيقة .

- فإن قيل : أليس القديم سبحانه وتعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه متيقن ولا متبين ومتحقق وفطن وفهم وعاقل ، وإن أفاد ذلك كله العلم ، فهلا دل ذلك على أن ما يستعمل فيه وما لا يستعمل يرجع فيه إلى السمع دون اعتبار معناه في اللغة ؟ قيل له : إن شيخنا أبا علي ، رحمه الله ، قد ذكر أن معاني هذه الأوصاف / خلاف معنى قولنا عالم ، وإنما لم يستعمل فيه ، لأن معناها لا يصح عليه ، على ما فصله . ولو ثبت أن الأمر كما سأل لم يدل على ما قال ، لأنه يجوز أن يرد السمع^(١) بإجراء الاسم والصفة عليه عندنا ، وإن كان في الابتداء لا يحتاج إلى السمع في إجرائها عليه . وأما المجاز فإِنما يستعمل في الشاهد ، واستعمال القياس فيه لا يصح ؛ فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الإطلاق إلا بورود سمعاً . ومتى ورد السمع به كان فيه مصلحة لأجله حسن استعماله فيه ، وإن كان القصد به ما يصح عليه . والقول في تفصيل ذلك نذكره من بعد . وكل ما يسألون عنه من الامتناع من إجراء بعض الأسماء التي يصح معناها على القديم ، عز وجل ، أو إجراء ما لا يصح معناه عليه ، فالجواب عنه ما نبهنا عليه من أن ذلك ، وإن رجع فيه إلى السمع ، فأصل ما يجري عليه من الأسماء طريقه العقل على ما بيناه .

(١) السمع : النع خ .

فصل

في أن الاسم والصفة لا يختلف فهما شاهد

ولا غائب إذا انفقا في فائدتهم

- اعلم أن مقصد من يتوابع على بعض اللغات أن يجرى الاسم المفيد ليفيد به حدوث معنى أو كون المسمى على صفة من غير تخصيص . ألا ترى أنهم يفيدون بوصف الضارب وقوع الضرب منه من غير تخصيص ضارب من ضارب وقبيلة من قبيلة ؟ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لاتنقض / المقصد بالأسماء المفيدة . ومضى ٢٨٩
- أفادوا به معنى في قبيل مخصوص كالتلف وغيره بينوا التخصيص في الفائدة ، لكن لا يجرى على هذا القبيل من حيث كان الاسم في المعنى يفيد المعنى ويفيد التجنيس فيصير كالاسم المفيد لأمرين في أنه لا يستعمل به أحدهما إذا انفرد ؛ فإذا ثبت ذلك ، لم يصح أن يقال إن الاسم المفيد لبعض الأمور يجب أن يكون مقصورا على الشاهد ولا يجرى على القديم تعالى إذا حصلت فيه تلك الفائدة دون أن يحصل أمر آخر من سمع أو غيره ؛ لأنه لا فرق بين من قال ذلك فيه تعالى وبين من قال بمثله في فريق دون فريق وقوم دون قوم . ولذلك قلنا للمُجْبِرَة : لو فعل ، جل وعز ، الظلم كما تزعمون ، تعالى عن ذلك ، لوجب أن يكون ظالماً كالواحد منا ؛ وقلنا للشُّبْهَة : لو كان جسما واستحق أن يوصف بذلك لوجب كونه طويلا عريضا عميقا ، لأنه المستفاد بهذه الصفة^(١) . وقد بينا من قبل

أنه لا يصح أن يقال إنه ، وإن اختص بما يفيد الاسم أو الصفة ، أنه لا يجري ^(١) عليه كما يجري ^(٢) علينا لما فيه من التشبيه ؛ لأن التشبيه لا يقع بالمساواة في الأسماء على ما زعم بعضهم .

- فإن قال : أليس لا يوصف بأنه فاضل ، وإن كان المستفاد بذلك يصح فيه كما يصح فينا ، ولا بأنه معلّم ؛ وذلك بصح القول بالفرقة بين الشاهد والغائب في الأسماء ؛ قيل له : إن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يقول : إن « فاضل » يفيد حصول مزية لأحدنا لم تكن له ^(٣) / من قبل يقتضى إجلاله وتعظيمه على وجوه مخصوصة ؛ وذلك لا يتأتى فيه ؛ فلذلك لم يوصف بهذه الصفة ، وتأتى القول بأن المستفاد بهذه الصفة يصح عليه تعالى كما يصح علينا وأنه مع ذلك امتنع من إجرائها عليه ، وإن كان شيخنا أبو عبد الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن يكون وصف الفاضل بأنه فاضل يفيد كونه على حال معها يستحق المدح ، ولا يجري على القديم تعالى ، لأن السمع منع منه . وذلك يصح على ما قدمناه ولا يوجب ذلك نقض ما قلناه من أن الاسم يجب أن يتبع فائدته في الشاهد والغائب . وأما « معلّم » فعند شيخنا أبي على وأبي هاشم ، رحمهما الله ، أنه يفيد فعل ^(٤) العلم في غيره في أصل موضوعه ؛ لكنه قد تُعورف استعماله فيمن يحترف ^(٥) بذلك ويلقن غيره على وجه مخصوص ولغرض مخصوص ، فلذلك قلّ استعماله فيه ، جل وعز ، لما فيه من الإيهام . وقد بينا أن الإيهام كالمنع السمي في أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم ، ولا يختص بذلك شاهد

(١) يجري : يجرأخ .

(٢) له : — م .

(٣) فعل : تعلم م .

(٤) يحترف : يعرف م .

ولا غائب ، لأن العلة فيه إيهام الخطأ . فحتى حصل ذلك في الشاهد أو في الغائب
وجب الامتناع من إجراء الاسم والصفة لأجله . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم :
إنه ، جل وعز ، وإن كان قد فعل الأدلة ، فإنه لا يوصف بأنه دليل
على الإطلاق لما فيه من الإيهام ، وإن كان شيخنا أبو علي ، رحمه الله ،
أجاز إطلاقه .

فصل

في أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليه الغائب

و٢٩٠

/ اعلم أن المواضع إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها ؛ لأن الأصل فيها الإشارة ، على ما بيناه . فإذا ثبت ذلك ، فيجب ، متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة ، أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد ، ثم ننظر ، فما حصلت فيه تلك الفائدة تُجرى عليه الاسم في الغائب . وهذا في بابه بمنزلة معرفة ماله أصل في الشاهد في أنه يجب أن يُعلم أولاً ثم يُبنى عليه الغائب ، نحو ما بينناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب .

- ١٠ ولهذه الجملة قلنا إن وصفه تعالى بأنه عالم لا يصح على ما ذهب إليه بعضهم ، لأن هذه اللفظة يجب أن يُعقل معناها في الشاهد ، ثم يبنى عليه الغائب ، متى أردنا التكلم باللغة العربية . ولا يتقضى ذلك اختصاصه تعالى بالوصف بأنه إله وبأنه مُقدر ومحبي وقديم إلى ما شاكلة ، لأن جميع ذلك قد استعمل في الشاهد في أمور معتدة ، وإن لم تكن معلومة ، ثم يبنى عليه الغائب . ألا ترى أنهم سمو الأصنام آلهة لاعتقادهم أن العبادة تحقق لها ، وسموا المعطى للإله وما يستعان به على الأفعال بأنه مُقدر لاعتقادهم أنه ممكن في الحقيقة من الفعل ، ووصفوا من فعل ما لولاه هلاك غيره من الاطعام والمداواة إلى غير ذلك بأنه محي . فقد صح أنه استعمل في الشاهد ، ثم بنى عليه الغائب ، وإن جرى في أصل الموضوع على ما ذكرناه . وأما « قديم » فإنه يستعمل في الشاهد فيما تقادم وجوده في الحقيقة ، ثم يبنى

فصل

في أن فائدة الاسم يجب معرفتها

ثم يحسن إجراء الاسم على ما يختص بها

اعلم أن كل اسم يفيد ولم يكن لقباً محضاً لا يحسن أن يستعمل إلا فيما علم فيه
ما يفيد غلبة الظن في ذلك لا يقوم مقام العلم في الأخبار لما فيه من تجويز كونه
كذباً ، فأما في ابتداء الوضع فإنه يقوم مقامه ؛ ولذلك يحسن ممن بُشِّر بولد أن
يلقبه ، وإن كان المبشر كاذباً . ولذلك حسن من أهل اللغة وصف الأصنام بأنها
آلهة ، وإن قُبِح اعتقادهم فيها ، أن العبادة تحق لها ، وإن قبح منهم الإخبار عنها
بذلك . ولا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذي وُضعت له في سائر
ما تنقسم إليه من الكلام ، وإلا كان المتكلم بها عابثاً أو في حكم العابث .
ولذلك لا يحسن اتباع أهل اللغة في مواضعهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه
من اللغة . فثبت بذلك أن إجراء الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته
كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه .

وما تقوله من أن المجاز يحسن إجراؤه عليه مع فقد فائدته لا ينقض ذلك ؛
لأن الذي قلناه هو الأصل في الأسماء ، والمجاز في حكم ما نقص منه أو زيد فيه ،
فلذلك يحسن استعماله ، وإن عرى عن الفائدة التي وضعت له . على أن المجاز /
قد صار موضوعاً لما استعمل فيه مجازاً ، فهو في الحكم بمنزلة اسم يستعمل في أمرين
على جهة الاشتراك . ولذلك امتنع في وصف القديم تعالى بأنه جسم لما امتنع فائدة
هذه التسمية عليه وعلم استحالتها فيه . وهذا بين والحمد لله .

فصل

في أن المجاز لا يستعمل فيه سبحانه وتعالى قياسا

اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق ؛ لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة . لأنه إن روعى معناه ، وجعل تابعا له ، وأجرى حيث يجرى معناه ، حل محل الحقيقة ، وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخره عن الحقيقة ، وذلك بمنزلة تأخر حقيقة عن حقيقة ؛ وهذا يخرج من كونه مجازا

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، إن المجاز لا يقاس بالحقائق . وبين ذلك بأنه لا يقال : سَلِ الكتابَ ، ويراد به صاحبه أو كاتبه ، كما يقال : سَلِ القرية ، ويراد به الأهل . ولو كان ذلك حقيقة لروى المعنى المفاد ولأجرى الاسم حيث يجرى المعنى .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : إن معنى قولنا إن المجاز لا يقاس عليه ^(١) أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفا على حذف شيء ، هو المراد بكلامهم كقوله « سَلِ القرية » يعنى أهلها ، فليس لأحد أن يقيس على هذا فيقول « سَلِ الحمار » يعنى صاحبه ، / إذا لم يكونوا تعارفوا حذف صاحب الحمار وهم يريدونه . فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونه لصح أن تستعمل هذه اللفظة كما استعملت اللفظة الأخرى وهو قولهم « سَلِ الرُّبْع »

ظ ٢٩١

و « سل الديار » وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم « سل القرية » ، لأن المراد بهذا الاستفسار والمراد بقوله « سل القرية » هو الأهل ، لأن الاستجاسة تقع في ألفاظ قد تعارفوا حذف المقصود إليها به ، فاستغنوا عن ذكرها لعلم المخاطب ، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف في بعض الألفاظ ، لم يكن لأحد أن يحذف ، لأن المخاطب لا يعرف مراده . فهذا هو المعنى في قول أبي علي : « إن المجاز لا يقاس عليه » . فأما لو قال قائل : سل الدار ، يعني أهل الدار ، فليس ذلك بعيد ، لأنه عندي مما يعرف المخاطب قصد المخاطب له إلى أهل الدار .

فيجب أن يصح أن يقال إنه جل وعز يُضِل الكافرين كما قال : « ويُضِل الله الظالمين »^(١) وإن كان غير موجود في نص الكتاب . هذا نص قوله وظاهره يخالف مانص عليه شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، لأنه قد أجاز أن يستعمل المجاز في غير موضعه إذا قاربه في أن العلم به يظهر للمخاطب . وقد قال شيخنا أبو علي : إنه يصح أن يقال في كل قرية : « وسل القرية » ؛ لأنها أجمع باب واحد ، فهو بمنزلة الشيء الواحد . وما اعتمدا عليه من العلة يقتضي أنه يفسر ، حيث استعمل فقط ، لأنهما قالا « متى استعمله في غير ما استعملوه فيه أو هم أن المتكلم يريد به الحقيقة ؛ لأنه لا تعارف بنقله عنه ؛ وذلك يؤدي إلى كونه مخطئا

أو متهما نفسه » . ولا / تلزم على ذلك الألفاظ الشرعية ، لأنه ، جل وعز ، من حيث ثبتت حكمته يجب صرف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح ، فإذا بينه ونقل اللفظ عن اللغة صار كابتداء مواضع منه . يبين ما ذكرناه أنه لا يخلو أن يقال في المجاز إنه يفسر في بابه ولا يُراعى معناه ، أو يراعى معناه كالحقائق . وقد ثبت أنه لا أحد راعى معنى المجاز وأجراه مجرى^(٢) الحقائق بل لا بد من

(١) سورة ١٤ (إبراهيم) : ٢٧ .

(٢) مجرى : كاجراء م .

أن يقصر به عن حكم الحقيقة ؛ فيجب إذا بطل هذا الوجه أن يثبت الوجه الأول . ولذلك لم يقل أحد من أهل العربية إنه يقال « سَلَ الحار » قياساً على « سَلَ القرية » وأن الله يولم ، قياساً على قوله « يؤذون الله » وأنه يذهب ويمشى ، قياساً على قوله « وجاء ربك » . ومتى تؤمل كلامهم ، عُلِمَ أن الأمر فيه على ما ذكرناه .

٥

فإن قيل : أليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز لا تُعرف في اللغة في وصفه ووصف غيره ، وذلك إن ذُكر طال ؟ فإذا صح ذلك عُلِمَ أنه لا يجب أن يفسر المجاز حيث استعمل ؟ قيل له : إن ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنه شرعي متول من المجاز ؛ فيجب أن تقطع على أنهم قد تكلموا بمثله ،

كما أن ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه ، كقوله تعالى في وصف الكتاب : « وهذا لسانٌ عربيٌّ متينٌ » ، ولا يجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولاً إلينا ، ولا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفاً عند بعض العرب ، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه / ولو أن واحداً منهم حكى ضرباً من المجاز لعمل بقوله ؛ فإذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى .

ظ ٢٩٢

١٥ فلا يجب أن يوجد في صريح كلامهم نفس ما وُجد في القرآن ؛ لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب تعالى به . فإذا استجازوا القول بأن فلانا جاءني وأنا مشغول ، ويراد به رسوله بأمره ، لم يتمتع أن يقول جل وعز : « وجاء ربك » ، لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القرية . ولذلك متى علمنا من قول رسول الله ، صلى الله عليه ، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله ؛ فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك .

٢٠

فإذا ثبتت هذه الجملة لم يحسن أن يجري على الله سبحانه من الأسماء

والأوصاف ما كان مجازاً في الشاهد ولا ما ورد الكتاب به على وجه المجاز ، وإن كنا نتلوه على الحد الذي جاء به الكتاب ، فلذلك لا يحسن في المخاطبة أن نقول لمن أذى مؤمناً أذينا الله ، ولمن حارب الفضلاء إنهم حاربوا الله ، إلى ما شاكلة . ومتى استعمل مستعمل ذلك فقد عصى ؛ ولا فرق في هذا الباب بين الأسماء والصفات المختصة به لذاته أو لفعله وبين ما يجري عليه على جهة الإضافة ؛ ولذلك لا يجوز أن يقال إن الله سبحانه خلق الكفار للجهنم من حيث قال في كتابه : « ولقد ذرأنا للجهنم » ، ولا يُسمَّى عقابه سيئة في المخاطبة من حيث سماه بذلك مجازاً ، ولا يلزم على ما قلناه ما نطقه من القول بأنه تعالى في كل مكان ، إلى ما شاكلة ؛ لأن ذلك ، وإن كان فيه حذف ، فقد صار بالتعارف في حكم الحقيقة ؛ وإنما يمتنع من استعمال المجاز / فيه متى لم يصر بالتعارف لاحقاً بالحقائق ولم يرد السمع باستعماله فيه ، فأما إذا حصل فيه أحد هذين صار كالحقيقة في بابه .

فصل

في بيان ما يستعمل في أوصافه تعالى مطلقاً ومفارقة

لما استعمل مقيداً وما يتصل بذلك

اعلم أن كل اسم يستحقه ، جل وعز ، حقيقة فإنه يستعمل فيه مطلقاً ، لأنه لا وجه يوجب تقييده من إيهام وغيره . ولولزم تقييد هذا الاسم ، والحال ه فيه ما قلناه ، لوجب تقييد جميع الأسماء ، وإمكان متى قيد بكلام آخر احتيج فيه من التقييد إلى مثل ما احتيج في الأول ، وذلك واضح السقوط .

وليس لأحد أن يقول : يجب أن يقيد ذلك إذا كان فيه إيهام الخطأ عند بعض المخاطبين ، وذلك أن المخاطب إذا توهم على المخاطب ذلك فقد أخطأ هو دونه ، لأنه يلزمه أن يعرف من ذلك ما يعرفه المخاطب . وإنما يؤم خطؤه ١٠ عند الخطاب لجهله ، لا لأمر يرجع إلى اللفظ . ولو وجب تقييد ذلك لهذه العلة لوجب أن لا يطلق الوصف بأن المؤمن مؤمن فاضل ولا النبي رسول صادق ، لأن في الجهال من يظن خلافه . وكيف يصح ما قاله ويجب علينا رد هذا التوهم عن توهمه وبيان ما هو عليه من الخطأ فيه ؟ فكيف يجب أن لا نطلق ما يستحقه القديم تعالى لأجله ؟ وكيف القول فيما يجب استعماله في الله سبحانه / شرعاً ١٥ ظ ٢٩٣ من الأسماء ؟ لأن الشرع إذا أوجب ذلك كان في بابه أقوى مما تقتضيه اللغة .

فأما ما تعارفه أهل الشرع وظهر استعماله فيهم حتى لا يسبق إلى الفهم عند التكلم به إلا ذلك ، فاستعماله فيه ، جل وعز ، على جهة ^(١) الإطلاق يصح ،

وإن كان متى خوطب به من ليس من أهل الشرع ، ولم يقف على تعارفهم فيه ،
وجب بيانه ، لأن التعارف يخصهم دونه ، ويفارق الحقيقة من هذا الوجه .

فأما ما استعمل فيه ، جلّ وعز ، على جهة المجاز ، فاستعماله لا يحسن
إلا مقيدا ، ليزال بالتقييد إيهام الخطأ ، وإلا قبح كما يقبح إظهار الباطل ، هذا
إذا ثبت أنه يحسن استعماله على التقييد ، لأن فيه مالا يحسن استعماله فيه أصلا ،
وإن صح أن يتلى في درج القرآن .

فإن قيل : أليس قد تكلم تعالى بالمجاز في كتابه على الإطلاق ولم يقيده ؛
فهلا حسن ذلك منه ، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه ، أنه تكلم بكثير
منه مطلقا ، فيجب حسن ما مثل به فيه ؟ قيل له : إنما حسن منه لأن الدلالة
الدالة على حكمته وأنه لا يريد بذلك إلا الصحيح في باب إزالة الإيهام للخطأ
أبلغ من تقييد متصل به ، فلذلك حسن منه تعالى ومن الرسول صلى الله عليه .
وليس كذلك حال أحدنا ؛ لأن الدلالة لم تدل على حكمته ؛ فمضى لم يُفد
الكلام ويبين المراد أقام نفسه مقام التهمة ، فلذلك لزمه البيان ، ولم يحسن منه
أن يستعمل فيه . جل وعز ، من المجاز ما ذكره تعالى في الكتاب .

فأما / الاسم أو الصفة إذا احتملت في اللغة أموراً على جهة الحقيقة ، وبعضها
يصح عليه ، جل وعز ، وبعضها يستحيل ، فالواجب أن لا تُستعمل فيه تعالى
إلا ببيان . ولذلك قال شيوخنا إنه لا يقال على الإطلاق قضي أعمال العباد دون
أن يبين ، لأن ذلك ، وإن صح في وجه ، فسد في وجه آخر ، هذا إذا لم يحصل
في الوجه الصحيح تعارف يغني عن البيان .

فأما الحقيقة إذا تمورف استعمالها في أمر لا يجوز على الله صارت في حكم
الاسم المشترك فيما بيناه . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، إنه

لا يستعمل فيه ، جل وعز ، الوصف بأنه دليل إلا مقيدا .

فأما المجاز الذى حصل فيه التعارف فى قبيل دون قبيل ، وحل الخلاف فى معناه ، ففهم من يميز حقيقته ، ومنهم من أباه ، وإن أطلقه ، نحو قولنا فيه ، جل وعز ، إنه فى كل مكان ، فيجب أن يبين عند الإيهام وعند الاستعمال لمن يميز حقيقته عليه ، وإن استغنى عن بيانه على غير هذا الوجه .
٥

وكل ما ذكرناه مما قلنا إنه يحتاج إلى بيان للإيهام فاستعماله مع البيان والتقييد يحسن ويفارق مالا يحسن استعماله أصلا وما ورد فيه منع سمى على كل وجه . وإنما يجب بيانه إذا لم يكن المعلوم من حال المخاطب أنه يعرف الغرض ويحمل الكلام على الوجه المراد . فأما إذا علم ذلك من حاله استغنى عن بيان وتقييد ، وتصير معرفة المخاطب بالمخاطب فى حكم وقوع البيان منه . وكذلك لو اضطر إلى قصده لأغنى ذلك عن البيان ، لأن ذلك أكد فى بابه من البيان ، فيجب أن يجرى ما يُستعمل فيه تعالى من الأسماء والأوصاف على هذه الوجوه ، فقد كشفنا الأصل فيه .
١٠

في أنه لا شيء. يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف

إذا صح معناهما عليه فيه إلا المنع السمعي فقط

اعلم أن من حق الاسم ، إذا صحت فائدته على المسمى ، أن يستعمل فيه من جهة اللغة إلا لما منع ، وقد دللنا على ذلك من قبل وبيننا حسن استعماله من غير ورود إذن سمعي ، فيجب القول بصحته إلا إذا منع السمع منه .

فإن قيل : وكيف يصح أن يمنع السمع من إجراء الاسم مع حصول فائدته ؛ وهل هذا إلا تنقض للعلة وقلب لها ؟ فكيف يصح ذلك مع بيان اللغة ؟^(١) قيل له : إنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن في استعمال الاسم فيه مفسدة ، فينبى عن ذلك مع حصول فائدته ، كما لا يمتنع أن يعلم في استعماله فيه مصلحة ، فيلزم استعماله ، وإن امتنع فائدته ، لأنه عند ذلك يُخرج الاستعمال من أن يكون الغرض فيه طريقة اللغة ، فيجب أن يسلك به مسلك الشرع والأحكام . ولا يوجب ذلك قلب العلة^(٢) ، لأن تخصيص الأسماء لا يمتنع عندهم بالعادة . ولذلك خصوا بقولهم « دابة » بعض ما يدب دون جميعه بالعادة ، وكما يصح أن يتدثوا بوضع الاسم على جهة الاختصاص فكذلك يصح فيه ذلك بالعادة ، وإذا ثبت كان الشرع بأن يؤثر فيه أولى .

فإن قيل : أفوجد في الألفاظ ما ذلك حاله ؟ قيل له : لا اعتبار بوجوده

(١) اللغة : العلة خ .

(٢) اللغة : العلة م .

٢٩٥و أو عدمه في صحة ما قدمناه / من جوازه ؛ لأن الجواز حكم غير الوقوع ، فلا يجب ، إذا لم يقع الشيء ، أن لا تبين صحته وجوازه ، وإن كنا سنبين من بعد القول فيما وقع من ذلك .

فإن قيل : أليس الإيهام كالمنع السمي في أنه يتمتع لأجله إجراء الاسم عليه ، فهلا قدمتموه به ؟ قيل له : إن الإيهام لا يمنع من ذلك ، وإنما يمنع من إطلاقه ، ومتى قرن به البيان صح ، ومتى كان المعلوم من المخاطب فهم المراد صح استعماله . وأما المنع السمي فإنه يمنع من استعماله أصلا ، فلذلك أوردناه .

فصل

في طريق معرفة الأسماء أنه نص اللغة أو دليلها دون العقل أو السمع
وأن حسن استعمالها قد يتبع العلم أو غالب الظن كفروع الأحكام

قد يتنا من قبل أن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة ، وإن
لم يرد بها التوقيف . وإذا صح ذلك صارت اللغة هي الأصل فيه ، كما أن أصل
ما يُعلم من جهة السمع ، فأدلة السمع هي الأصل ، وما يُعلم بالعقل فهو الأصل
فيه . فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية ، وكذلك
السمعي ، فكذلك القول في اللغة إذا التبس الحال فيه .

- ١٠ يبين ذلك أنا نعتبر في اللغة مقاصدهم ، كما نعتبر في الأحكام مراد النبي ،
صلى الله عليه . فكما يجب الرجوع في ذلك إليه ، فكذلك / يجب الرجوع فيما
يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم . وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نص
فيه اتبع ؛ وإن لم يوجد ذلك استدُل بكلامهم عليه . والنص المنقول عنهم قد يكون
مقطوعاً به ؛ وقد يكون بثقل الثقات ولا يقع العلم به ؛ وكلاهما يحسن العمل به .
- ١٥ يبين ذلك أن إجراء الاسم هو عمل كالحكم ؛ فإذا صح تلقى فروع
الأحكام من جهة أخبار الآحاد ، حسن ذلك في الأسماء . ولذلك يحسن من
العامي الرجوع إلى العالم في تفسير القرآن ، كما يحسن منه الرجوع إليه في الأحكام .
ولذلك عمل في تأويل القرآن على أخبار الآحاد والاجتهاد ، كما عمل بمثله في
الأحكام . والاستدلال يجري في انقسامه إلى هذين الضربين مجرى النص ، بل
الحال فيه أظهر . ولذلك استدُل أهل العلم في الأسماء بحكايات العرب وتمثلوا فيه
بالشعر ، وإن لم يكن ذلك مقطوعاً به من جهة العقل .
- ٢٠

فصل

في أنه ^(١) لا يحسن إجراء الألقاب المحضة عليه تعالى ^(٢)

وما يتصل بذلك

اعلم أن لاسم على ضربين : أحدهما لا يفيد في المسمى به وإنما يقوم مقام الإشارة في وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيد ، وهو الذي سميناه بأنه لقب محض . ومنه ما يفيد في المسمى به جنساً أو صفة من صفة ، وهو الذي يسميه شيوخنا صفات ، ولا يحملون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله أهل / العربية في ذلك .

و٢٩٦

وأما ما لا يفيد التعريف ، لكنه تعريف من المفيد في إثباته نوع من الأنواع أو جملة أو ضرب من الفعل من ضرب نحو قولنا لإرادة وقدرة وحياة ، وقولنا ١٠ إنسان ودابة ، وقولنا ضرب وعدد ، فذلك ، وإن كان من باب الألقاب ، فمن حيث حل محل المفيد ، أجرى مجراه في حكم الاستعمال . والأسماء المفيدة أو الجارية مجرى المفيد يحسن استعمالها في الله تعالى

فأما الألقاب المحضة ، فاستعمالها فيه لا يحسن عقلاً إلا أن يرد التقييد ^(٣) به ، وذلك نحو زيد وعمرو إلى ما شاكلة . والقول في أن ذلك لا يفيد بين ؛ لأنه ١٥ يقع موقع الإشارة ، فكأن الإشارة نمرّف ولا تفيد في المشار إليه حالاً وصفة.

(١) أنه : + تعالى م

(٢) تعالى : م - .

(٣) التقييد : التبعيد

فكذلك ما أقيم مقامها ؛ ولذلك يصح تبديل اللقب وصفة الملقب واحدة ،
وتختلف الألقاب والصفة واحدة وتتفق والصفة مختلفة ، فإذا ثبت أنها لا تفيد
فيجب أن لا يحسن استعمالها فيه ، لأنه عبث لا فائدة فيه .

ويبين ذلك أن اللقب إنما يحسن لأنه يحتاج إلى استعماله عند غيبة
الملقب ليصح الإخبار عنه بالإشارة إليه عند الحضور ، ولذلك وجب في
أصل موضوعه ألا يلقب به إلا واحد في العالم ليقع معنى التعريف به
كوقوعه بالإشارة . لكنه وقع الاشتراك فيه إما لأن الأشخاص كثرت
وقلت الأسماء ، أو وقع ذلك من غير قصد ، فعند ذلك احتيج إلى ضم
الصفة إلى اللقب ليقع معنى التعريف بهما ، ولولا الاشتراك / لأغنى اللقب بمجرد
عن ضم الصفة إليه . فإذا صح ذلك ، وكان ماله يحسن تعذر الإشارة عند الغيبة ،
ولو أمكنه الإشارة في كل حال ، لم يحسن ذلك . فيجب أن لا يحسن إجراء
اللقب عليه ، جل وعز ، لأن له من الأوصاف التي يبين بها من غيره ما يقوم
مقام الإشارة ، وتلك الأوصاف ممكنة في كل حال . فيجب القضاء بأنه لا يصح
تلقبه بزيد ولا عمرو ، لأن ذلك لا فائدة فيه .

فإن قيل : أليس قد يحسن أن يلقب الحاضر الذي يمكن أن يشار إليه ،
وقد نلقب من لقناه بلقب ثان ، ويحسن ذلك ، وإن كان الأول يعنى عن الثانى ،
وقد يحسن منا التسمية بعد اللقب ، وإن أغنى أحدهما عن الآخر ، فهلا حسن
ذلك في القديم سبحانه ، وإن كانت أوصافه التي يختص بها تفنى عنه ؟ قيل له :
إنما يحسن تلقيب الحاضر ، لأنه قد يغيب عنا أو تغيب عنه ، فنحتاج إلى الإخبار
عنه ، فلهذه البغية حسن تلقيبه . والإشارة لا تغنى عنه ، وأما تلقيب الملقب
فإنما يحسن إذا قصد^(١) باللقب الثانى عند التلقيب التعريف فقط ، وكذلك القول

في الكنية بعد الاسم ، لأننا شرطنا في قبح ذلك أنه إنما يقبح لأنه لا نائدة فيه ،
فتى كان الوجه في التلقب الحاجة إلى التعريف ، فاللقب الواحد يفنى عن غيره .

وإنما استعمل أهل اللغة وغيرهم اللقبين والكنية بعد الاسم ، لأن غرضهم
بالتأني كان سوى التعريف فقط وربما يقصد به الاشتقاق والوصف ،

و٢٩٧

ثم يكثر بالتعارف استعماله / فيكون أكد في وقوع التعريف به من
اللقب ، ويغلب ذلك عليه ، كنسيتهم بالأعشى والأعشى وغير ذلك .

والمقصد بالكنية التفاؤل في الأصل ، ويستعمل أيضا على جهة التعظيم
والتبجيل ، فلذلك حسن . ولا يبعد أن يقصد الملقب لولده إلى تلقب بعد

تلقب لحصول سروره أو غرض سواه . فأما إذا خلا من الأغراض ولم
يحصل فيه إلا التعريف ، فالتأني يقبح ، وذلك يصحح ما قدمناه . هذا لو كان

اللقب فيه ، جل وعز ، يقوم مقام أوصافه ، فكيف ولأوصافه التي يبين
بها من غيره من المزية ما ليس للقب ! لأن ما يختص به يفيد ما يبين به من غيره ،

نحو قولنا قديم لنفسه وقادر لنفسه ، واللقب لا يفيد فيه ذلك .

ويقع الاشتراك فيما يُلقَّب به ولا يقع فيما يختص به ، فهو في وقوع التعريف

به أقوى ؛ فيجب أن يفنى عن التلقب . يبين ما ذكرناه ^(١) أن الاشتراك متى

وقع في لقبه ، لو أجرى عليه ، لاحتيج إلى ضم صفته التي يختص بها إلى اللقب
ليقع التعريف به . فإذا كان ما يختص به من الصفة يقع التعريف به بانفراده ، فيجب

أن يُفنى عنه . ويفارق ذلك ضم صفة زيد إليه ، لأن ذلك إنما حسن ، لأن الصفة
بانفرادها لا تعرف ، كما أن اللقب بانفراده لا يعرف ، فحصل التعريف ^(٢)

بهما جميعا .

٢٠

(١) يبين ما ذكرناه : يؤكد ما قلناه .

(٢) التعريف : التلقب .

وقد يتنا أن ما يختص به القديم ، عز وجل ، يقع به التعريف من حيث أفاد فيه مالا يشاركه فيه غيره ، وذلك واجب فيه في كل حال ، فيجب قبح تلقيه في كل حال^(١)

٥ فإن قيل : فيجب مؤ وقع التعريف بلقب يشتمل على حرفين / أن لا يحسن التلقيب بما يشتمل على حروف . وإلا فإن حسن ذلك ، فيجب حسن التلقيب بالألقاب الكثيرة ، وإن كان الواحد يغني عن الجميع ، قيل له : إن التعريف يقع باللقب ، كثرت حروفه أم قلت ، وبعض ذلك يغني عن بعض إذا كان اللقب واحداً ، وليس كذلك اللقب الثاني ، لأنه إذا لم يفد إلا التعريف الذي يقع بالأول ، فيجب كونه عبثاً .

١٠ فإن قيل : ألسم قد وصفتم الحياة بأنها قدرة والقدرة بأنها قدرة ، وذلك لقب فيهما ، فإذا حسن تلقيب ما يُعلم باستدلال ، فلا حسن ذلك في القديم ، جل وعز ؟ قيل له : ليس هذا بمعتراض لما اعتمدناه . لأننا لم نقل إن تلقيبه يصح لأنه يُعلم باستدلال ، وذلك يُسقط السؤال . وبعد ، فإن قولنا حياة يفيد إنابة نوع من نوع في حكم يرجع إليه ، فكأنه مفيد من هذا الوجه لأمر سوى التعريف ، وذلك يبطل السؤال . ١٥

فإن قيل : ألسم قد وصفتموه تعالى بأنه الله ، وإن كان ذلك لقباً عند أهل المرية ؛ فلا حسن تلقيبه بغيره من الألقاب ؟ قيل له : إن ذلك ، وإن جرى مجرى أسماء الأعلام في الاستعمال عندهم ، فهو مفيد لما يفيد قولنا إله . وإنما منعنا من تلقيبه بما لا يفيد كنحو زيد وعمر . وسنبين أن قولنا الله يفيد ما يفيد قولنا إله من بعد إن شاء الله ٢٠

فإن قيل : ألسم قد سميتموه بأنه شيء . وإن كان ذلك غير مفيد عندكم ،
فهل صَحَّ تلقينه بالألقاب ، وإن لم يُفد ؟ قيل له : إن « شيء » وإن لم يُفد في
الحقيقة ، على ما نبينه من بعد ، فإنه مخالف للقب المحض ؛ ولذلك لا / يصح
تبديله مع بقاء اللغة ، كما لا يصح ذلك في الأسماء المفيدة ، ولذلك لا يصح أن
يزال عن جهته مع بقاء اللغة كالألقاب . فهو إذن في حكم المفيد ؛ فلذلك صح
إجراؤه عليه ، جل وعز . يبين ذلك أن ماله ولأجله لم يُفد قولنا « شيء » معنى
يرجع إلى المسمى دونه ، وهو أن جميع ما يصح تسميته هو ما يشتمل عليه هذا
الاسم ، وهو كل ما يصح أن يُعلم وأن يُخبر عنه . فمن حيث لم يكن في ^(١) المسمى
سواه وما ينطوي عليه هذا اللفظ ، لم يُفد ، لأنه في موضوعه كاللقب لأن
اللقب لا يفيد لأمر ^(٢) يرجع إليه ، ولذلك لا يفيد مع صحة التفرقة في المسمى .
فيجب صحة استعماله فيه تعالى ، لأنه في حكم الصفات المفيدة . وهذا الذي ذكرناه
جواب شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، والشيخ أبو عبد الله بعرضه بأن يقول :
إن ما قاله إنما هو بيان الوجه الذي لأجله لم يُفد ، ولا يخرج ذلك من أن يكون
كاللقب في أنه لا يفيد ، وأن تبديله لا يصح مع بقاء اللغة لا يخرج من أن يكون
غير مفيد . فالسؤال إذن لازم ولا يسقطه ما تقدم ذكره . وقال هو عن نفسه :
إن الأقرب أن يقال إنه يسمى بذلك من جهة السمع ، لأنه ، جل وعز ، سمى
نفسه بذلك بقوله تعالى : « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله » ^(٣) . ولا يمتنع أن
يحسن ذلك بالسمع إذا كان فيه صلاح ، كما لا يمتنع مثله في سائر الأفعال . وقد
رأيت ذلك لأبي هاشم ، رحمه الله ، في بعض المواضع فيما أظن .

(١) في : - م .

(٢) يفيد لأمر : يفيد ما خ

(٣) سورة الأنعام (٦) : ١٩ .

فإن قيل : فيجب على هذا ، لو وزد السمع بأنه يُسمى ، جل وعز ، يزيد وعمر و سائر الألقاب ، أن يحسن كما ذكرتموه في شيء ؟ قيل له : إن ما ذكرناه يقتضى / جواز ذلك لو ورد به السمع ، لكن السمع لم يرد به .

ظ ٢٩٨

وقد قال شيخنا أبو هاشم : لو تواضع الناس على تسميته تعالى باسم علم ، لم يفتح ذلك إلا من حيث لم يكن فيه معنى ، ولو كان فيه معنى لم يمتنع ؛ فأما الآن والسمع قد منع من ذلك ، فلذلك لم يجر ذلك فيه . وهذا ليس بالواضح عندي ؛ لأن ذلك إن حسن بالسمع فيجب ، لولا السمع ، أن لا يحسن إجراؤه عليه ، وذلك ينقض موضوع هذه اللفظة ، لأنها لم توضع في اللغة على جهة التخصيص ، بل وضعت لتستعمل في كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه ، وحلت عندهم محل ما أفاد ذلك . فإذا كان الاسم المفيد لا يجوز أن يجرى عليه تعالى ، إذا صح فائدته عليه ، لولا السمع ، فكذلك ما جرى مجراه . وكان يجب أن يكون استعمال هذا الاسم في غير الله يحسن بالسمع أيضاً ، لا من جهة اللغة . وكان يجب مثل ذلك في قولنا قدرة وعلم

فيصح بذلك أن القلب المحض الذى يختص الأعيان هو الذى لا يجرى عليه تعالى ؛ لأن إجراؤه لا يكون ^(١) إلا اتباعاً للغة ولا في حكم المفيد . فأما ما يقع على أشياء كثيرة ويجرى مجرى المفيد في أنه يجرى عليها لحكم معقول قد اشتركت فيه فاستعماله لا يحتاج إلى سمع . وهذه جملة كافية في هذا الباب .

الكلام

في ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة

لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك

/ ذكر القول في قادر وما يقاربه من الأسماء في الفائدة

و٣٩٩

- ٥ اعلم أن القديم . جل وعز ، يوصف بأنه قادر ، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصبح منه إيجاد الأفعال . وإنما نحتاج أن نحد بأن القادر هو الذي يصح الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منا ، لأن المنع وسائر ما يقتضي تعذر الفعل يصح عليه . وأما القديم تعالى فكل ما يقدر عليه يصح منه إيجاد واستحيل المنع عليه ، لأن المقصد بذكر حد القادر لما كان الشمول وجب الاحتراز فيه ، إذا كان قصدنا به التعميم ، فإن كان الكلام ١٠ في القديم خاصة ، لم يجب ذلك . وليس لأحد أن يقول : يجب أن لا يوصف عز وجل بأنه قادر فيما لم يزل ، ولأن الفعل يستحيل وجوده منه فيما لم يزل . وذلك أنا قد بينا أن الفعل يصح منه وأن تحت هذا القول أن الفعل يصح منه متى صح وجوده في نفسه ، فأما صحة وجوده منه على وجه يستحيل وجوده في نفسه فمحال . ولذلك صح أن نقول إنه قادر فيما لم يزل على إيجاد الأفعال الآن ، لأنه ١٥ لما له يختص به في ذاته يصح منه الآن وفي سائر الأحوال إيجاد الفعل . والغرض بتجدد الوصف له بأنه قادر الإبانة عما هو عليه في ذاته ، لكنه لما لم يكن هناك لفظة تفيد ذلك ، بهنا عليه بذكر ما يقتضيه من صحة الفعل . وقد علمنا أن صحة الفعل من جهته ، جل وعز ، في كل حال يقتضيه ما هو عليه فيما لم يزل ، فيجب وصفه بذلك فيما لم يزل كما يجب وصفه بأنه / قادر الآن . ولذلك يوصف الواحد منا ٢٠

ظ٣٩٩

بأنه قادر على ما يفعله بعد أوقات ، لأنه لما هو عليه الآن يصبح منه ذلك في الأوقات المستقبلية ؛ وإنما لا يصبح منه إيجاد ذلك في الثاني لأن امر يرجع إلى المقدور ، لا إلى حاله التي يفيدها قولنا قادر . ونصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال ، لأنه استحق هذه الصفة لا لعلة متجددة ، بل لذاته ، على ما قدمنا بيانه .

ولا يجب ، إذا وصفناه بأنه قادر والواحد^(١) منا بذلك ، التشبيه ؛ لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه والواحد منا لعلة . وإنما يجب التشبيه بين الشئين إذا اشتركا في صفة واحدة من صفات النفس : فأما وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس أو بمثلين ، لعلة أو لالعلة ، ولانفس أو للنفس ، في أحدهما دون الآخر ، فلا يجب . هذا هو الذي نعتده .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إنما لم يجب بذلك التشبيه لأن المثبت بوصفنا لله تعالى بأنه قادر ذاته ، والمثبت بوصفنا لزيد بأنه قادر القدرة ؛ فلما اختلف المثبت بالوصفين^(٢) لم يجب به تشبيه . وقد بينا في باب الصفات أن حقائق الأوصاف لا تتميز ولا تختلف في الشاهد والغائب ، وأن وصف القادر بأنه قادر يفيد فيه وفيما الحال التي بها يبين القادر من غيره . وذلك يبين أن ما قدمناه هو المعتمد .

فإن قيل : هلا قلتم إن حد القادر أن له قدرة ، على ما ذهب إليه الصفاتية ؟ قيل له : لأن العلم بأنه قادر يسبق العلم بالقدرة ، / فلا يصح أن يُحدَّ به ؛ ولأننا قد دللنا على أنه تعالى قادر لا بقدرة . ومن سبيل الحد أن يحيط بالمحدود ، فلا يخرج عنه ما هو منه كما لا يدخل فيه ما ليس منه .

(١) الواحد : القادر م

(٢) بالوصفين : بالصفتين -

فإن قيل : أفصفونه بأنه قوى ؟ قيل له : نعم ! وإلى ذلك ذهب شيخنا ، لأن معنى « قوى » و « قادر » لا يختلف ، فإذا جاز أن يوصف بأنه قادر جاز أن يوصف بأنه قوى ، وقد وصف نفسه تعالى بالأميرين جميعاً .

فإن قيل : أليس قد يقال جبل قوى وخشبة قوية ، يعنى بذلك الشدة والصلابة ، فهلا قلتم إن ذلك حقيقة ، وإنه لا يستعمل فيه ، جل وعز ، فى الحقيقة ؟ قيل له :
 ٥ إن ما ذكرته ، لو ثبت ، كان لا يخرج من أن يستعمل بمعنى قادر فى الحقيقة ، لأن اللفظة قد تفيد ما تفيد الأخرى وتزيد فى الفائدة ، فكيف وما ذكرته مجاز ! ولذلك لا يطرد فى كل شئ . تحصل فيه صلابة وشدة . وإنما استعمل ذلك فى الصلب الشديد تشبيهاً بالقادر ، لأن ما فيه من الشدة يمنع من كسره وقطعه ، كما أن قوة القوى تمنع من قهره . فأما قولهم إن فلانا قوى على طاعة
 ١٠ الله ، على جهة المدح ، فالمقصد به أنه صابر عليه متمسك به ، وذلك مجاز فيه . ولذلك قال شيخنا ، رحمهم الله ، إنه يقال فيه ، جل وعز ، إنه قوى وقادر ، فكذلك فى الواحد منا ، فيقال إنه قوى العبد على كل شئ ، كما يقال أقدره الله عليه ، ويقال قواه على الكفر والإيمان ، كما يقال إنه قوى عليهما .

واسئبد شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، ما حُكى عن بعض / البغداديين
 ١٥ أنه لا يقال إنه تعالى قواه على المصيبة ، وإن كان فى الحقيقة قوياً عليها ، لأنه إذا كان فى الحقيقة قوياً عليها ، كما أنه قادر عليها ، فما المانع من وصفه على جهة الاشتقاق بأنه مقوى على الكفر كما أنه مقدر عليه .

... ٣ ظ

ويوصف بأنه قدير ، ويراد به المبالغة فى وصفه بأنه قادر ، ولذلك خص به دون سائر القادرين لاختصاصه فى هذه الصفة بما ليس لغيره . ويوصف بأنه
 ٢٠ مقتدر ، ويراد بذلك ما قدمناه .

- ويوصف بأنه قاهر ، ويعنى بذلك عند شيخنا أبى على ، أنه مقتدر على الأشياء ، ولذلك يجريه عليه فيما لم يزل ؛ فكأنه جعل فائدته أنه مقتدر على غيره ولا يمتنع عليه ما يريد فيه ؛ وعلى هذا الوجه يقال فى الأقدار بأنه قاهر .
- وقد يقال إنه قاهر ، إذا فعل القهر والغلبة ، على سبيل الاشتقاق ، لأن قاهراً يقتضى مقهوراً وقهراً قد وقع منه . وليس لأحد أن يقول : هلا جعلتم المعنى فى هذه الصفة هو الوجه الثانى دون ما حكته عنه ، وذلك لأن المقتدر على الشيء يوصف بأنه قاهر على الوجه الذى يوصف بأنه قادر ، ولذلك يقال فى الملك والأمير ، إنهما قهرا الناس ، ويعنى بذلك اقتدارهما عليهما ونفوذ إرادتهما فيهم ؛ فإن قال : أفتصفونه ، جل وعز ، بأنه مَلِكٌ ومالك ؛ قيل له : نعم ! والمراد به أنه قادر ، لأن المالك للشيء هو القادر عليه ، ولذلك قال ، عز وجل : « مالِك يوم الدين » معناه القادر عليه ؛ وإنما يقال فى الواحد منا إنه مالك لداره بمعنى أنه يقدر على أن يتصرف فيها / بالعقود والأفعال ، فتذكر الدار ويراد الفعل ٣٠١
- فيها ، ولذلك لو أظهر ما حذف لصح الكلام وكان إلى الفهم أقرب بأن يقال مالك لبيع داره وهبتها وعمارتها ، لكنه يجب أن يُقَيَّد فيقال إن المالك هو القادر على الشيء ، إذا لم يمنع من التصرف فيه على الوجه الذى قدر عليه . ولذلك لا يقال فى الواحد منا إنه المالك لدار غيره من حيث منع من التصرف فيه ، وقولنا إنه تعالى مالك للدين ، وإن لم يوصف بالقدره عليها وهى موجودة إنما صح لأن المراد به أنه قادر على إفنائها أو جمعها وتفريقها ؛ فالمتدور والملوك محذوف . وإنما لا يقال فى الوكيل إنه مالك لما وُكل بالتصرف فيه ، لأن تصرفه فى الحكم كأنه واقع من المالك ، من حيث وقع بحسب أمره ومن حيث رجعت فائدته إليه ، وإنما قبل الصبى إنه يملك ؛ لأن الاستفاد بالتصرف يقع له وإن وقع من غيره ، وإنما منع من التصرف

لخطئه ، فأقيم له من يتصرف عنه على حسب الوكيل . وليس يتمتع أن تكون هذه اللفظة أجريت في الأصل بمعنى قادر ، ثم جرى فيها تخصيص فاستعملت فيمن يقدر على الشيء . إذا لم يمرض ما يمنعه من الفعل أو يكون في حكم المانع وأجرى المنع الشرعى في هذا الباب مجرى المنع في الحقيقة لما كان المنع بالنهى عن بيع داره يجرى مجرى المنع في الحقيقة في أن المستفاد بالبيع لا يقع .

ولما كان المحجور عليه منع من تولى البيع ، ولم يُمنع من يلى عليه من بيع ماله والتصرف فيه على وجه تقع الفائدة له ، جعل ، / من حيث الشرع ، كأنه غير ممنوع ووصف بأنه ملك . وأما البهائم ، فعنى الإجارة والتصرف على الوجه الذى تقع من المالك لا يصح فيها إلا لعارض يزول ، فلذلك لم توصف بأنها مالكة ، ولذلك وصفناها بأنها مرزوقة وأن ما تنتفع به رزق لها ، لما كان معنى

٣٠١ ظ

الرزق يصح لها ، ولم توصف بالملك لما قدمناه . وبطل بما قدمناه قول من قال إن الملك بالصد من القدرة ، لأن المالك إنما يملك الموجود ، والقادر لا يقدر إلا على المعدوم ، لأن غرضهم بقولهم إنه يملك الدار أنه يملك التصرف فيها ، فعاد الحال فيه إلى أنه مالك لما يقدر عليه ، ولذلك لم يصفوا الميت بأنه مالك لما لم يصح كونه قادراً ، لكنهم لما اعتقدوا أن كون مقدور الواحد منا يظهر فى الأعيان ولا يقوم بنفسه ، جعلوا نفس العين هو المملوك وأرادوا به التصرف فى العين . وقد علمنا أن عين العبد ، إذا مات ، باق ولا يقال إنه مملوك ، من حيث تعذر فيه ما كان يتأتى من قبل . فقد صح أن قولنا مالك ينبى . عن معنى قولنا قادر ، وإن كان أخص منه على ما بيناه .

فأما وصفنا له ، جلّ وعزّ ، بأنه ربّ فعناه أنه مالك ؛ ولهذا يقال فى مالك العبد والدار إنه ربهما . ولهذا قال صفوان يوم حنين : « لأن يربى رجل من

قريش أحبُّ إلىَّ من أن يربني رجل من هوازن» يريد : لأن يتخذني مملوكا
 ويصير لي مالكا يتصرف فيَّ أحبَّ إلىَّ من أن يكون رجل من هوازن . وليس
 لأحد أن يقول لو كان قولناربَّ معناه ما ذكرتموه لوجب / أن تطلق هذه الصفة في
 ٣٠٢ غير الله كما تطلق في الله تعالى فيقال إنه ربُّ بالإطلاق ؛ فلما امتنع ذلك ، وإنما
 أجرى على المالك منا مقيداً ، علِّم أن حقيقة ما ذكرتموه . وذلك لأن اللفظة
 لا يمتنع أن تكون حقيقتها بعض الأمور ، ثم تشهر في بعض ما تقع عليه إما على
 الإطلاق أو على التقييد فنصير كالقلب له أو كالمَلَم فتخص به على ذلك الوجه
 الذي تعورف فيه . وقد تعورف استعمال هذه اللفظة على الإطلاق في القديم تعالى ،
 من حيث كان ربًّا لكل شيء . ومالك له ، فلذلك خُص به ؛ ولا يدل
 ذلك على أنها لا تفيد ما ذكرناه . ١٠

فأما وصف القديم تعالى بأنه سيّدٌ فصحيح ، لأن الاستفادة بذلك أنه مالك ؛
 ولذلك يقال سيّد العبد يُراد به مالكه . وعلى هذه الطريقة قالوا في كبير القوم
 سيدهم لما كان يملك ما يريد فيهم . ولهذا قال الشاعر :

علوّته بحسامي ^(١) ثم قلتُ له خذها حذيف فأنْتَ السيد الصمدُ

١٥ فإن قيل : كيف يصح ذلك ، ولا يقال في الإنسان إنه سيّد الدار والمال ، كما يقال
 فيه إنه سيّد العبد ، وذلك يُبطل أن يكون معناه معنى مالك ؟ قيل له : لا يمتنع
 أن يكون ذلك معناه في أصل الموضوع ، ثم تعورف استعماله في ملك العقلاء . ومن
 يجري مجراهم وصار بالتعارف كأنه لم يوضع إلا له . ويجوز أن يكون في الأصل
 أرادوا أن يفصلوا بين المالك والذي يملك من يتصرف فيه بالأمر والتدبير وبين
 ٢٠ الملك لأميرهم ، فجمعوا قولنا سيّد موضوعا لهذا القبيل ؛ فيكون أخص من قولنا

(١) بحسامي : بحسام م .

٣٠٢ ربّ ومالك ، وكل ذلك لا يعترض ما قلناه / إنه ، جل وعز ، يوصف بهذه الصفة مطلقا ومقيداً .

فإن قيل : أفتصفونه بأنه صمد ؟ قيل له : يوصف بذلك على وجهين : أحدهما بمعنى سيّد ، فيكون من صفات الذات ويمجرى عليه فيما لم يزل ، وهو الذي أراد الشاعر بالبيت الذي قدمنا ذكره . وذلك البيت استشهد به ابن عباس ٥ عندما سئل عن هذه المسئلة . وقد يقال له صمد ويُرَاد به أنه مصمود إليه في الحوائج ، وهذا يجرى مجرى صفات الفعل ، ^(١) لأنه إنما يجرى عليه إذا خلق من يصح ذلك منه فقصد إليه بالحوائج ، وهذا مروى عن الحسن .

فإن قيل : أفيوصف تعالى بأنه إله ؟ قيل له : نعم ! والمراد بذلك أنه ممن تحقق له العبادة وتليق به عند شيخنا أبي علي وأبي هاشم ، رحمهما الله ، وأبطلا ١٠ قول من قال : إن الفائدة بذلك إنه يُؤَلَّه إليه ، واستدلا على ذلك بما ثبت عن أهل اللغة من وصفهم الأصنام أنها آلهة من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحقق لها . وليس قولنا إن العبادة تحقق له من قولنا إنه يستحق العبادة بسبيل ، لأن معنى القول إنه يستحق العبادة أن هناك مستحقا ^(٢) عليه ، فلذلك لا يوصف به فيما لم يزل . وأما قولنا إن العبادة تحقق له يُراد بذلك أنه في ذاته ممن يصح أن يُنعم بالإِنعام ١٥ الذي به يستحق العبادة فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والإِنعام عليها النعمة العظيمة التي معها تصح العبادة ، فذلك قلنا إنه فيما لم يزل ممن تحقق له العبادة من حيث كان قادرا لنفسه ^(٣) فيما لم يزل ، ولذلك خصصناه /

٣٠١ و

(١) الأمل : الملل م .

(٢) مستحقا : مستحق م ، ح .

(٣) لنفسه : م .

بأنه إله دون غيره من حيث اختص بكونه قادرا على القدر الذي يستحق به العباداة دون سائر القادرين .

وإنما لا نقول إنه إله للأعراض مقيدا من حيث استحالة أن يُنعم عليها بما به يستحق العباداة ، وقلنا إنه إله للحيوان لما صحّ ذلك فيها ؛ ولذلك يصح أن يقال إنه إله للأجسام والجمادات ، لأنه قادر على أن يُنعم عليها من النعم ما به يستحق العبادات . ويجب على ما قدمناه في الأعراض أن لا يقال إنه إله للجوهر الواحد ، لأنه لا يصح أن يحيه وينعم عليه بما ذكرناه من النعم ، فالجوهر المنفرد في حكم أجناس الأعراض في استحالة ذلك فيه .

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : إنه يصح أن يقال : لا إله إلا الله ، ولا يقال : لا معبود إلا الله ؛ لأن لفظة معبود مشتقة من فعل العباداة به وقد فعل ذلك بغيره كما فعل به ، ولذلك لا يقال إنه ، جل وعز ، معبود فيما لم يزل ، لما لم تقع عبادته من أحد . وبين أن قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله » يقتضي إثبات غيره معبوداً ، وقوله ، عز وجل : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » يقتضي أنه المختص بهذه الصفة . ولهذا قال جماعة المسلمين : لا إله إلا الله ؛ ولم يقولوا : لا معبود إلا الله . وقد يقال : لا معبود إلا الله ، ويراد بذلك لا معبود يستحق العباداة وتليق به إلا الله ، فن أطلق ذلك ولم يكن هذا مراده فقد أخطأ . كما أنه إذا قال : لا موجود إلا الله فقط ، غلط ^(١) من حيث علم مشاركة غيره في الوجود . وذكر رحمه الله أنه لو كان مأخوذاً من الوهлан لكان كل من وُلِه إليه يجب أن يُسمى بذلك ، وهذا مفقود ، فعلم أنه مفيد لما ذكرناه . فهذا وُصف ، جل وعز ، بأنه إله فيما لم يزل ، كما وُصف بأنه قادر .

ذ ٣٠٣

فأما قولنا الله فعناه ما ذكرناه في قولنا إله ، لكن الصيغة غُيرت ، وإن كانت الفائدة واحدة ، فحذفت الهمزة استئثالا ؛ وعوضوا الألف واللام منها ، واللام الأولى ساكنة ، فأدغمت في الثانية ، فصار الله . وقال شيخنا أبو علي : إن الهمزة خُففت ، فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى ، فوجب أن يقال إنه الله .

قال شيخنا أبو هاشم : إن أهل العربية يقولون إن تسمية الله جارية مجرى أسماء^(١) الأعلام ، ومرادهم بذلك أن استعالمهم له يجري مجرى استعالمهم لأسماء الأعلام دون الصفات ، وإن كان يتضمن معنى وَصَفِهِ^(٢) بأنه إله ، فلذلك قيل فيه سبحانه إنه يسمى بذلك فيما لم يزل ولا يزال كما قيل ذلك في إله .

فأما وصفنا له ، جل وعز ، بأنه عزيز فعناه أنه ممن لا تلحقه ذلة ولا اهتضام ، وتحقيقه يؤول إلى أنه قادر لا يجوز أن تلحقه ذلة ، ولذلك وصفناه فيما لم يزل بذلك . وليس لأحد أن يقول إن ذلك لا يستعمل فيه ، لأن أصله مأخوذ من وصفهم للأرض الصلبة بذلك ووصفهم للصلاة بأنها عزاز . وإنما قيل في المانع الجانب ذلك لما أشبه الصاب في تعذر منعه من المراد ؛ وذلك لأن هذه اللفظة لا تطرد في كل شيء ، صاب ملئزق يمتنع تفريقه ويصعب ، وتطرد فيمن لا تلحقه الذلة ، فيجب أن تكون حقيقة فيه . وإنما وصفوا الأرض الصلبة بذلك تشبيهاً بالقادر من حيث صُعب / أصلايتها التصرف فيها كما يصعب ويتعذر منع القوى .

و ٣٠٤

فأما وصفنا له تعالى بأنه كريم فقد يقال على وجهين أحدهما بمعنى عزيز ،

(١) أسماء : - م .

(٢) وصفه : فيه صفة غ .

وهو المراد بقولهم إن فلاناً يكرم على^(١) ، وإن فلاناً كريم قومه ، فعلى هذا الوجه يوصف تعالى بأنه كريم فيما لم يزل ، ويُفاد به ما ذكرناه في معنى عزيز . وقد يقال لمن فعل الكرم بأنه كريم اشتقاقاً من فعله الأفضال والجود ، وذلك مما يجري عليه من صفات الفعل .

٥ فأما وصفه تعالى بأنه جبار فصحيح ؛ ومعناه أنه عزيز لا تلحقه ذلة ولا يجوز المنع عليه ، لأنه من حيث كان كذلك لم يصح أن يُنال باهتضام . قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، هو مأخوذ من وصفهم النخلة بأنها جبارة إذا فانت اليد ، لأنهم وصفوها بذلك من حيث لم يصح أن تنال ، ثم^(١) جرت على القديم تعالى فصارت كأنها حقيقة فيه دون كل شيء . فات اليد ؛ وهذا غير بعيد في الأسماء على ما قدمناه . واستعمالهم هذه اللفظة في الواحد منا على جهة الذم لا يقدح ذلك فيما قدمناه ، لأن ذلك مجاز فيه من حيث تصرف فيما ليس له ومنع جانبه فيما يجب أن لا يتمتع منه ، وهذا كذمهم الواحد منا بأنه متكبر ، وإن أجرى عليه على الحقيقة .

١٥ فأما وصفنا له بأنه مجيد فصحيح ومعناه أنه كريم^(٢) بمعنى عزيز ، ولذلك قال جل وعز : « قرآن مجيد »^(٣) ولذلك يوصف بأنه^(٢) ماجد ومجيد فيما لم يزل .

وأما وصفنا له ، جل وعز ، بأنه كبير فصحيح ، والمراد بذلك أنه سيد مالك للأشياء ، لأن سيد القوم هو كبيرهم . قال شيخنا أبو على : وقد يقال فيه

(١) تنال ثم : يقال لم م .

(٢) كريم . . . بأنه : - خ .

(٣) سورة ٨٥ (البروج) : ٢١ .

٣٠٤ ظ / ذلك / بمعنى أنه مقتدر على الأشياء وعالم بها لا مثل له في ذلك ولا نظير ، لأن من اختصّ بذلك يقال فيه إنه كبير قومه .

وعلى هذا الوجه يوصف بأنه عظيم وبأنه جليل .

وعلى هذا يقال فيه إنه متكبر ومتجبر ؛ لأن معنى ذلك أنه كبير جبار ، كما أن الوصف له بأنه متقدم وقديم هو بمعنى واحد ، وإن كان بعض هذه الألفاظ قد يكون أبلغ من بعض . فأما كبير الذي يفيد ضد ما يفيد قولنا صغير فإنه لا يستعمل إلا في الأجسام التي بالتأليف الحاصل فيها تكبر وتصير كالشيء الواحد ؛ وذلك يستحيل عليه تعالى .

فأما الوصف له بأنه على عال ومتعال فقد قال شيخنا أبو على إنه حقيقة فيه ، ويراد بذلك أنه قاهر قادر على الأشياء كلها مقتدر ، لأن ذلك معناه في اللغة ؛ ولذلك قال سبحانه : « مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ، إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ » ^(١) يعني بذلك لغلب بعضهم بعضاً وقهره . وهو الذي أراده الشاعر بقوله :

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ تَرَكْنَاهُمْ صَرَغِي لِنَسْرِ وَكَاسِرِ

١٥ يعني غلبناهم : وهذا هو المراد بقوله ، جلّ وعزّ : « إِنْ فَرَعُونَ عَلَا فِي الْأَرْضِ » ^(٢) يعني قهر أهلها : قال رحمه الله : وقد يوصف بذلك ويراد به أنه منزّه ، نحو قوله ، جلّ وعزّ : « تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ » وقول المتكلمين : تعالى الله عن وصف الجاهلين ، لأن المراد بذلك أنه مجل عن ذلك / وأنه منزّه عنه .

فأما على بمعنى ارتفاع المكان فلا يستعمل فيه سبحانه ، لأن كونه في

(١) سورة ٢٣ (المؤمنون) : ٩١ .

(٢) سورة ٢٨ (القصص) : ٣ .

الأماكن يستحيل ، فكما لا يصح أن يستعمل ذلك في الأعراض فكذلك فيه ، جلّ وعزّ .

وأما رفيع فقد قال : لا يستعمل فيه في الحقيقة ، لأن أصله من الارتفاع في المكان ؛ وإنما يقال في العظيم إنه رفيع على جهة المجاز تشبيها له بمن ارتفع مكانه ، فلذلك لم يستعمل فيه ، جلّ وعزّ ، على الحقيقة . قال : ولو ورد ذلك في صفاته لاستعملناه على جهة المجاز . وقوله : « رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ » ^(١) فهو صفة لدرجاته دونه ، فلا ينقض ذلك ما قدّمناه . قال رحمه الله : وكذلك قولنا شريف مأخوذ من الإشراف الذي هو ارتفاع المكان ، وإنما أجرى في غيره على جهة المجاز .

فأما عَلِيٌّ فكما يكون بمعنى الارتفاع فقد يكون بمعنى القهر والتنزه ، فلذلك استعملناه فيه ، جلّ وعزّ .

فأما الوصف له بأنه مستولى فيما لم يزل فصحيح ، لأنه قادر فيما لم يزل . ومعنى الاستيلاء هو القهر والاقترار . وقوله تعالى : « ثم استوى » ^(٢) معناه ثم ^(٣) دبّر وتصرف فيما هو مستول عليه ، فأدخل ثم فيه وأريد به التدبير والتصرف ، لأنه تعالى لا يصير مستولياً بعد ما لم يكن كذلك . ولا يمتنع أن يقال في القهر والاستيلاء أنه مأخوذ من فعل الغلبة وظهور ذلك من القادر القوى . ولذلك

لا يقال فيمن لم يظهر منه ذلك إنه قادر مستولى . / وهو مأخوذ من القهر ^{٣٠٤} والاستيلاء ، فلما كان المعدوم لا يوصف بأنه قهر واستيلاء ، وجب أن لا يجري ذلك عليه ، إلا إذا فعل . لا يكون قهراً .

(١) سورة ٤٠ : (غافر) : ١٥

(٢) في آيات كثيرة منها : سورة ١٠ : (يونس) : ٣ وسورة ١٣ : (الزمزم) : ٢ وسورة

٢٥ : (الفرقان) : ٥٩ .

(٣) ثم : م - م

وأما الوصف له بأنه مستوى فبجاز ، لأن استعمال ذلك بمعنى الاستيلاء بجاز . وحقيقته مأخوذ من الاستواء الذي هو اعتدال الأجزاء أو الانتصاب على وجه مخصوص . فلذلك لم يطلق على الله ، سبحانه ، الوصف بأنه مستول فيما لم يزل كما قيل فيه إنه مستول وقادر .

- وَأما الوصف له بأنه متين فإنه لا يصح ، لأن المتانة هي الصلابة ، ولذلك يقال حبل متين ، إذا كان صلباً ، ولذلك يطرد في الأشياء الصلبة . وإنما قيل في القادر متناً لأنه متين لما امتنع قهره ، كما امتنع قطع الجبل المتين ، ولما كان لا يكون قادراً إلا بمحصول ضرب من المتانة في جسمه ، وكلما صُلِبَتْ آتته كان الفعل منه أكد ^(١) ، وذلك يستحيل في الله تعالى . وقوله ، سبحانه ^(٢) : « ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ » ^(٣) بجاز ، لأننا لو حملناها على الحقيقة لوجب أن تكون قوته متينة دونه ، وذلك يستحيل لأمرين : أحدهما أنه قادر لا بقوة ، والثاني أن القوة يستحيل ذلك فيها .

- فأما وصفه تعالى بأنه شديد فلا يصح ، لأن الشدة هي الصلابة ، ولذلك يقال في الأشياء الصلبة إنها شديدة ، وأجرى ذلك على القادر تشبيهاً ومجازاً . وأما قوله : « شَدِيدُ الْعِقَابِ » ^(٤) فالشدة صفة للعقاب لاله ، فلا يعترض ما قلناه . وأما قوله سبحانه / : « أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً » ^(٥) فالمراد به أنه أقوى منهم ، لكن لفظة أشد ، لما كانت

و ٣٠٠

(١) أكد : أمكن خ

(٢) وقوله سبحانه : — خ

(٣) سورة ٥١ (النازعات) : ٥٨

(٤) (البقرة) : ١٩٦ .

(٥) سورة ٤١ (فصلت) : ١٥٠

تدخل في المبالغة ، فيقال في أحد الأسودين إنه أشد سوادا من الآخر ، جاز أن يقول تعالى ذلك ، فلو حملناه على ظاهره ، لوجب أن يكون أشد قوة وأن تكون قوته هي الشديدة الزائدة على قوة غيره في الشدة ، وذلك مجاز لا شبهة فيه . ولذلك قلنا إن وصفه ، جلّ وعزّ ، بذلك ، إن وُصف به ، مجاز ، وإن استعماله فيه ، جلّ وعزّ ، على الإطلاق لا يصح .

فأما وصفنا له سبحانه بأنه مستطيع فقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : إنه يوصف بذلك ، ويراد به أنه قادر ، وإن هذه اللفظة صحيحة في الله تعالى . قال ، ويجوز أن يقال إنه يمكنه أن يفعل كما يقال إنه يستطيع أن يفعل . وهذا بين ، لأن قولنا مستطيع وقادر في الشاهد مجريان مجرى واحدا ^(١) .

وأما وصفنا له سبحانه بأنه مُطِيق فإنه لا يصح ، لأن الطاقة معناها الجهد ، ولذلك يقول القائل : أطقتُ ذلك جَهدى ، ولذلك يقال : هذا مقدار طاقته ، كما يقال : هذا قدر وسعه ، ولذلك قال تعالى : « ربنا لا تحملنا مالا طاقةً لنا به » ^(٢) وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى ، فيجب أن لا يوصف به .

قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : وكل لفظ تستعمل في القادر منا في الشاهد سوى ما ذكرناه فيجب أن ننظر ، فإن استعملت فيه بمعنى كونه قادرا فقط أو قادرا على أمور مخصوصة ، فيجب أن تستعمل فيه ، جلّ وعزّ ، إذا لم تُعد نفى كونه قادرا على سواه ، ومتى أفيد بها / ما يختص به الواحد منا ، فيجب أن لا تستعمل فيه تعالى إلا على جهة المجاز ؛ إذا ورد به القرآن . ولا يُطلق عليه إلا أن يحصل فيه تعارف شرعى فيستعمل ذلك فيه .

(١) واحدا : واحد م ، خ .

(٢) سورة ٢ (البقرة) : ٢٨٦ .

وأما وصفه ، جل وعز ، بأنه ذو قدرة وقوة ففجاز ، لأننا لا ثبت معنى له يكون قادرا قويا حتى يصح إضافته إليه . فالمراد بذلك ، إذا استعملناه ، أنه قادر على الأمور .

- وكل ما ذكرناه من الأوصاف فيجب أن يجرى عليه فيما لم يزل ولا يزال ، لأن معانيها أجمع ترجع إلى معنى قادر وكل ما أفاد ما يفيد قولنا قادر وأنه لا يستعمل فيه مقيدا بما قد خرج عن أن يكون مقدورا بالوجود . فلذلك لا يقال فيه تعالى الآن إنه قادر على الدنيا ، ويُراد به قادر على إيجادها ، ولا يقال إنه قوی ومستطيع لأن حكم هذه الألفاظ وحكم قولنا قادر لا يختلف .

الكلام

في وصف الله تعالى بأنه عالم وسائر ما شاكله من الصفات

- يوصف سبحانه بأنه عالم . والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه يختص بحال
لاختصاصه بها تتأني الأفعال المحككة منه . ولذلك قلنا إن العالم منا إنما يوصف بأنه
عالم لصحة الفعل المحكم منه إذا كان قادرا عليه ، لأنه قد يكون عالما ولا يكون
قادرا على ما علمه . وقد يعلم ما يستحيل أن يقدر عليه من فعل غيره / ومن
الماضي من أفعاله ونحو العلوم بالله تعالى ورسوله إلى ما شاكل ذلك . فذلك
قيدناه بأن قلنا إن العالم من لا يتعذر عليه الفعل المحكم إذا كان قادرا عليه ؛
لأن جميع ما ذكرناه من المعلومات معلوم من حاله أنه لو كان العالم بها قادرا عليها
لصح وجودها من جهة مُحَكِّمَةٍ ؛ فكأننا أردنا بذلك أن العالم هو الذي يصح منه
فعل ما علمه إذا كان فعله يصح منه ، لأن صحة إيجاده مُحَكَّمًا يتبع صحة إيجاده ؛
فما لا يصح إيجاده منه يستحيل أن يقال يصح إيجاده منه مُحَكَّمًا . وإنما ذكرنا
الأفعال المحككة وصحتها منه في تحديد وصفنا للعالم بأنه عالم لننبه بذلك على
ما يختص به من الحال من حيث كان صحة الفعل المحكم في حكم الموجب عنه كما
قلناه في تحديد وصفنا للقادر بأنه قادر . وذلك مما تعاطاه في الحدود إذا لم نجد
لفظة موضوعة في اللغة تكشف عن الغرض والمراد بما نقصد إلى تحديده ، فنذكر
الحكم الموجب عنه . ولذلك نقول في حد الجوهر إنه القليل الذي يتحيز في
الوجود ؛ فننبه عند ذكر حده عليه بذكر حكمه الحاصل في الوجود . وكذلك
قولنا في حد وصف الحى بأنه حى الذى لا يتعذر كونه عالما قادرا ، لأننا لم نجد

لفظة أكشف من قولنا حتى موضوعة ، لذلك نهينا بذكر الأحكام التي تصح في الحى دون غيره على المعنى المراد بقولنا حتى . وهذه طريقة نستعملها في الحدود كثيرا . فليس لأحد أن يعترض ذلك بأن يقول : إن صحة / الأفعال المحكمة هو موجب^(١) عن كونه عالما ومقتضاه ؛ فكيف يُحدّ به ؟ ولا لأحد أن يقول : كيف يُحدّ بذلك ، وقد يعلم العالم منا ما لا يصح ظهوره بالفعل ؛ لأننا قد بينّا أن المعلوم من حال كل ما علمه العالم أنه لو صح منه إيجاد له لصح منه إيجاد محكما . وذلك معلوم ، سواء قدر عليه أم لم يقدر عليه ؛ كما أن صحة الفعل منه لولا المنع معلوم ، علم أن المنع يقع أولا . فقد صح ما ذكرناه في حد العالم ، ووجب كونه تعالى عالما من حيث أنه مختص بما معه يصح منه الفعل المحكم .

ظ ٣٠٦

ومتى ذكرنا حد العالم فلا بد مما ذكرناه من الاحتراز ، وإن كنا متى ذكرنا ذلك فيه ، جل وعز ، لم يصح أن نقول : لو كان قادراً ، لأنه تعالى قد ثبت كونه قادراً لا محالة ، لكن الأولى أن يقال في حد العالم إنه الذى تصح أحكام ما علمه من جهته ، لو كان مقدوراً له ، فيدخل فيه القديم تعالى .

وأما من حدّ العالم بأنه متبين^(٢) فقد أبعد ، لأن الإشكال فيهما على سواء ، والحاجة إلى معرفة المراد بهما لا تختلف ؛ ولذلك يُحدّ أحدهما الآخر . ولم صار التبين بأن يجعل هو حد العالم أولى من أن يجعل المتبين أنه العالم ؛ وذلك يؤدى إلى تحديد كل واحد منهما بصاحبه ، وهذا محال .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، إنه تعالى لا يوصف بأنه متبين أصلا ، فكيف يجعل ذلك حدّاً لكونه عالماً ؛ ونحن نذكر ما قاله من بعد / في التبيين .

و ٣٠٧

(١) عن : — خ .

(٢) متبين : التبين خ .

فأما من حدّ العالم بأنه الذى تسكن نفسه إلى ما علمه وقطع أن معلومه على ما علمه فبعيد ، لأن ذلك لا يصح فيه تعالى . ومن حق الحد أن يحيط بالحدود فلا يخرج عنه ما هو منه ، وسكون النفس والقطع لا تكاد تستعمل فيه . وكذلك لا يقال : إنه على ثقة مما علمه ، فلا يصح أن يُجعل حدّ العالم أنه الواثق بما علمه . ولا يصح أن يقال : إن حد العالم أنه المثبت للشيء على ما هو به ، لأن الإثبات هو الإيجاد أو الخبر عن الإيجاد ، وقولنا عالم لا يفيد ذلك أصلا . فقد صح أن الحد السليم فى هذا الباب ما ذكرناه .

ويوصف بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال ، لأن ما يفيد قولا عالم يصح عليه من غير توقيف ، وفارق حاله حال الواصف له بأنه رأتى ، لأن ذلك يصح إذا أدرك المرئى .

ويوصف بأنه عالم بجميع المعلومات على ما قدمناه من قبل فى باب الصفات والمعلومات ، فكيف تصرفت الحال فيها ، لا تخرج من أن تكون معلومة له ، وفارق حالها حال المقدور الذى يخرج بالوجود من كونه مقدورا ؛ فلذلك صح عند وجود مقدوره الامتناع من الوصف له بأنه قادر عليه ولم يصح ذلك فى المعلوم .

فأما الوصف له تعالى بأنه عارف بمعنى عالم فصحيح ، لأن معنى الصفتين فى اللغة واحد ، ولذلك يطردان فى الاستعمال على حد واحد . فيجب أن يستحق ، جل وعز ، هذه الصفة فيما لم يزل وفيما لا يزال على الوجه الذى يوصف بأنه عالم .

وأما الوصف له / بأنه دارى بمعنى عالم فصحيح . وقد قال شيخنا أبو على :

إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثر فى استحقاقه له ، لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع أو عرف لقلة الاستعمال للاستغناء بغيرها عنها

٥

١٠

١٥

٢٠

ولشهرة غيرها دونها لا يؤثر فيها . واستشهد بقول الشاعر :

اللهم ^(١) لا أدري وأنت الداري

على أنه يوصف بذلك كما يوصف بقولنا عالم .

فأما الوصف له بأنه بصير بمعنى عالم فصحيح ، لأن هذه اللفظة قد يراد بها

- ٥ ذلك ، وقد يراد بها أنه على حال معها يصح أن يدرك المُنْصَرَات . فتي أريد بها معنى عالم استعملت فيه فيما لم يزل ، وعلى الوجه الآخر تستعمل فيه أيضاً فيما لم يزل . ولذلك يقال : فلان بصير بالنحو والفقه ، يُعْنَى به أنه عالم بهما ، لأن الفقه مما لا يصح أن يدرك بالبصر ، فيراد به الوجه الآخر .

فأما وصفنا له ، جل وعزّ ، بأنه حكيم بمعنى عالم فصحيح ، لأن الحكمة

- ١٠ هي العلم ، والحكيم هو العالم ، ولذلك قال تعالى : « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » ^(٢) ، وقال تعالى « يؤتي الحكمة من يشاء » ^(٣) و« آتاه الله الملك والحكمة » ^(٤) . وإنما وصف الكتاب بأنه حكمة من حيث كان طريقاً للعلم الذي هو الحكمة في الحقيقة . فعلى هذا الوجه يوصف تعالى بأنه حكيم فيما لم يزل ولا يزال . فأما إذا أريد بالحكيم أنه فاعل الأفعال المحكّمة ، فذلك من صفات الأفعال ^(٥) ، فلا يستعمل فيه على هذا / الوجه فيما لم يزل .

٨ و٣

وأما الوصف له بأنه واجد بمعنى عالم فقد قال شيخنا أبو علي : إنه يستعمل

ذلك فيه فيما لم يزل ، ولذلك يقال إنه وجد صاحبه ، ^(٦) ووجد الأمر على ما ظنه

(١) اللهم : لا هم خ

(٢) سورة ٣٨ (ص) : ١٩ .

(٣) سورة ٢ (البقرة) : ٢٦٩ .

(٤) سورة ٢ (البقرة) : ٢٥١ .

(٥) الأفعال : الفعل خ .

(٦) صاحبه : ضالته خ .

يُراد بذلك العلم . وأما الوصف له بأنه واجد بمعنى مدرك فلا يُستعمل فيه فيما لم يزل .

وأما الوصف له بأنه رأى فقد قال شيخنا أبو علي : إنه يُستعمل ذلك على وجهين : بمعنى مدرك المرئيات ، وذلك لا يستعمل فيه إلا عند إدراكها ، فأما بمعنى عالم فيُستعمل فيه تعالى فيما لم يزل ، لأن ذلك حقيقة فيه . وقال : إن الرؤية في اللغة قد تكون حقيقة في العلم والإدراك على حد واحد ، وكذلك وصف الرائي بأنه رأى قد يكون حقيقة على هذين الوجهين .

فأما الوصف له بأنه طيب بمعنى عالم فقد قال شيخنا أبو علي : إنه حقيقة في العلم ، لأنه يقال : فلان طب بكذا ، إذا كان عالماً ^(١) بهذا الأمر ، وإن كان ، لغلبة الاستعمال فيمن اختص بهذا العلم المخصوص ، واحترف به ، لا يكاد يُستعمل فيه إلا مقيداً .

فأما وصفه تعالى بأنه موقن ومتيقن فقد امتنع شيخنا أبو علي من استعمالها فيه ، جل وعز ، لأن معنى اليقين هو استدراك العلم بعد شك ، وذلك لا يصح فيه تعالى ، ولذلك لا يقال : إن هذا الأمر قد تيقنه إلا إذا علمه ولم يكن ^(٢) عالماً به . وقد قال بعضهم : إنما قوله لأنه قد يقال في الإنسان إنه متيقن لنفسه ولشؤون

السما. فوجه وإن لم يكن ^(٣) شاطئاً في ذلك من قبل . / وأجاب شيخنا أبو هاشم أن غرض الشيخ رحمه الله كان حصول علم مستدرك بعد ما لم يكن ، ولم يكن غرضه إثبات شك ^(٤) قبله في الحقيقة ، ولا شيء ، علمه الواحد منا إلا وقد استدرك علمه ، ولم يكن من قبل عالماً به ، فيجب أن يصح وصفه بذلك . وأما القديم تعالى

(١) عالماً : + وهو طيب خ .

(٢) تيقنه إلا إذا علمه ولم يكن : تيقنه إلا إذا علمته ولم أكن خ .

(٣) يكن : - م . (٤) شك : - خ .

فإنه عالم لنفسه^(١) فيما لم يزل ولا يزال ، فاستدراك العلم يستحيل عليه ، فيجب أن لا يصح وصفه بذلك .

فأما وصفه تعالى بأنه متحقق فقد امتنع منه أيضا لمثل ما قدمناه ، لأن التحقق هو العلم بالشيء على سبيل الاستدراك له ، فن لا يصح أن يكون لكونه عالما ، أو لم يكن كذلك من قبل ، فيجب أن لا يصح وصفه بذلك .

فأما وصفه تعالى بأنه مستبصر فقد امتنع منه ، رحمه الله ، أيضا ، لأن ذلك يفيد علمه بالشيء بعد شك . والقول فيه كالقول فيما قدمناه . قال ، رحمه الله : ولا يوصف بأنه يشعر بالأشياء ، لأن ذلك يفيد أنه قد فطن لما لم يكن يعرفه من معاني الكلام وما يجري مجراه . ولا يوصف بالفظنة ، لأن ذلك يفيد استدراك معرفة الكلام . ولا يوصف بأنه فهم لمثل هذه العلة .
ولا يوصف بأنه فقيه ، لأن الفقه هو فهم معنى الكلام وما يقوم مقامه ، ولذلك يقال للفقهاء إنه فقيه من حيث اختص بأب عليم مراد الله ومراد رسوله بالخطاب ، وإن كان قد اشتهر ذلك فيمن اختص بهذا العلم ضربا من الاختصاص . وكل ذلك يستحيل عليه تعالى ، فيجب أن لا يوصف به .

ولا يوصف ، جلّ وعزّ ، بأنه يحس بالأشياء ، لأن شيخنا أبا علي يقول :
إن حقيقة ذلك تفيد أول العلم بالمدركات وما يجري مجراها ، ولذلك يقال : أحسست بالحي ، إذا علمه ، وذلك يستحيل عليه تعالى ، لأنه لا أول لكونه عالما بما يعلمه ، فيجب أن لا يوصف بذلك . وعند شيخنا أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك الشيء بحاسة أو يعلمه من هذا الطريق ؛ وذلك يستحيل فيه تعالى ، فيجب أن لا يوصف به على كلا القولين .

وأما^(٢) وصفنا له بأنه مشاهد للأشياء بمعنى عالم ففجاز ، لأن العالم بذلك

وُصِفَ بهذه الصفة من حيث كان الظاهر أنه مع المشاهدة لا بد من أن يعلم ما يشاهده ، فصار كالطريق إلى العلم فأجرى عليه ذلك ^(١) .

أما وصفنا له بأنه مشاهد للأشياء بمعنى عالم فجاز ، لأن العالم بذلك وُصِفَ بهذه الصفة من حيث كان الظاهر أنه مع المشاهدة لا بد من أن يعلم ما يشاهده ، فصار كالطريق إلى العلم ، وأجرى عليه .

وأما وصفنا له بأنه مطلع فلا يصح على الحقيقة ، لأن ذلك يفيد الرفعة في المكان والإشراف منه على غيره ، وذلك لا يصح فيه ، جلّ وعزّ . وإنما قيل للعالم بالشئ من ذلك من حيث كان الاطلاع كالطريق للعلم ، فأجرى عليه اسمه مجازاً .

ولا يوصف تعالى بأنه حاذق ، لأن الحذق أصله في اللغة القطع ، فيقال : سكين على الخلق حاذق ، بمعنى قاطع . وإنما قيل إن فلانا حذق هذا الشئ بمعنى أنه قطع على العلم به وفرغ منه ، وذلك يستحيل عليه تعالى .

ولا يوصف بأنه ذكي ، لأن الذكاء هو سرعة تلقن الشئ لحدة القلب ، وذلك يستحيل عليه .

فأما الوصف له تعالى بأنه حافظ فلا يصح ؛ لأن استعمال ذلك في العالم منا بما يصح فيه معه سرده وأداؤه من الكلام هو على معنى المجاز والنشبه بالحفظ ، الذي هو / دفع الهلاك والتلف عن الشئ . لما كان لا ^م في داره حافظاً ، وُصِفَ ^م بذلك لأنه يدفع الآفات عنه ، ومن حيث حفظ الشعر وغيره أمكنه أدائه وثبت له كسوت المحفوظ في الدار ، أجرى عليه اسمه ؛ وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى ؛

٣٠٩ ظ

(١) وأما ذلك مكرر في م

(٢) لا ... وصف الحافظ لا في داره إنما يوصف خ .

لأنه يتعالى عن الحاجة إلى أمر يثبت به علمه بالأشياء ؛ فلذلك لا يوصف بأنه حافظ ، وإن عَلِمَ كل^(١) ما يحفظه^(٢) الحافظ فأما وصفنا له بأنه حافظ للشيء بمعنى صرف الآفات عنه فصحيح ، وهو المراد بقوله : « وإنا له لحافظون »^(٣) ، وهو الذى يريده المسلمون بقولهم فى الدعاء : حفظك الله !

ولا يوصف تعالى بأنه معتقد ؛ لأن ذلك إنما أجري على الواحد منا من حيث يعلم بعلم ، فيعتقد بقلبه على الشيء تشبيها بعقد الجبل وغيره ، إذا أحكم ، وذلك يستحيل فيه ، حلّ وعزّ ، وإن وُصِفَ بأنه عالم فى الحقيقة وحصل له مثل حال المعتقد منا .

فأما الوصف له بأنه عاقل ويعقل فلا يصح عليه فى الحقيقة ، وإن عَلِمَ كل ما يعلمه العقلاء لأمرين : أحدهما أن هذه اللفظة استعملت فى العلم مجازا ، لأنها تفيد المنع فى الحقيقة ؛ ولذلك سعى عقلا الناقاة عقلا وعقلا ، ووجدنا العلم بقبح القبيح فى الحكم كالمانع من الإقدام عليه ، فوُصِفَ بذلك . وقد عَلِمَ أن العلم بالقبيح لو انفرد لم يكن له هذا الحكم دون أن تقارنه العلوم التى بها يكمل عقله ، فجُعِلَت تلك العلوم بمنزلة الشيء الواحد فى أنه يمنع من الإقدام على القبيح ، فلذلك سُمِيت بأجمعها عقلا / دون أحدها . ووجه الشبه بينه وبين عقلا الناقاة أن هذه العلوم تمنع مما تدعو الدواعى إليه من القبائح التى تشبهها وتنزع نفسه إليها ، فحلّ محلّ العقلا المانع لها من التصرف الذى تشبهه وترومه . وليس لأحد أن يقول : فيجب أن تسموا كل علم حصل للإنسان عقلا ، إذا كان علما بالقبيح ، وإن كان مكتسبا ، وذلك أن المجاز لا يجب اطرادُه ، فلا يتمتع أن يختص^(٤) بعض العلوم

٣١ و

(١) كل : كل م . (٢) يحفظه : يعلمه خ .

(٣) سورة ١٥ (الحجر) : ٩

(٤) يختص : يخص به خ .

دون بعض ، ثم يتعارف استعماله فيه فيصير كأنه حقيقة له . وليس له أن يقول :
هلا خصصتم بهذه التسمية العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم التي بها يكمل العقل ؟
لما قدّمناه من أن جملة تلك العلوم بمنزلة العلم الواحد لما كان وجود بعضه دون بعض
غير مقيد به في الحكم المتعلقة به ولأن وجود كثير منه يستحيل إلا مع وجود سائره .
والوجه الثاني أن بهذه العلوم التي سميناها عقلا تثبت سائر العلوم ، لأن من ليس
بعاقل لا يجوز أن يحفظ ويعلم المعلومات التابعة لكمال العقل . فمن حيث ثبت
ذلك به حلّ محلّ عقلا الناقية الذي تثبت الناقية به . ولأجل هذه ^(١)
الجملة نصّح ما قلناه من أنه تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه عاقل ، وإن كان عالماً
بما يعلمه العقلاء / وبسائر المعلومات .

ظ ٣١٠

فإن قيل : أفقتولون إنه تعالى ليس بعاقل ، أو لا يعقل ، إذا لم تصفوه بأنه عاقل ؟
قيل له : لا ! وذلك أن في إطلاق ذلك إيهام ، لأن في الأنظر لا يستعمل
ذلك إلا فيمن لا يعلم كالمجانين والصبيان ، وقد ثبت كونه سبحانه عالماً بكل شيء ،
ولا يجوز أن يجري عليه ما يوم إطلاقه كونه غير عالم . وبمثل هذه العلة قال
شيوخنا : إنه لا يقال فيه ، جل وعز ، لا علم له بالأشياء لما فيه من إيهام نفي كونه
عالماً ، من حيث تعرف استعمال هذه اللفظة في هذا الوجه ؛ وإنما يقال إنه تعالى
عالم بالأشياء ولا يحتاج في كونه عالماً إلى علم يعلم به يكون ثابتاً له . وعلى هذا
الوجه لا يقال فيه تعالى إنه غير متبين ، إلى ما شاكلة ، لما فيه من إيهام كونه غير
عالم . فما كان بهذه الصفة فيجب أن لا يستعمل فيه نفياً ولا إثباتاً . وما لم يحصل
فيه هذا الضرب من الإيهام جاز استعماله فيه نفياً ، وإن لم يستعمل فيه إثباتاً .
فأما قوله تعالى : « وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً » ^(٢) فجاز ،

(١) ولأجل هذه : وهذه خ -

(٢) سورة ٧٢ (الجن) : ٢٨

لأن الإحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوى على الشيء ، وذلك من صفة الأجسام . وإنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات ، قشبه ، من حيث علمها أجمع ، بالمحيط بالشيء ، لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله . وكذلك قوله : « ولا يحيطون بشيء من علمه » ^(١) لأن المراد به أنهم لا يعلمون معلوماته التي يختص بمعرفة .

وأما الوصف له بأنه يحصى فهو مأخوذ في الحقيقة من فعل العدد والإحصاء . دون العلم ، ويستعمل في العلم على سبيل المجاز . وأما قوله سبحانه : « إن الله بكل شيء عليم » وقوله : « وأحصى / كل شيء عدداً » فلا يجوز أن يُراد به أن معلوماته متناهية ، وإن كان ظاهره يوم ذلك ، لأن الدلالة قد دلت على أنه قادر ^(٢) لذاته وأنه لا يتناهي إلى حد ووقت إلا ويجوز أن يفعل أضعاف ما فعله . ١٠ فيجب أن يكون المراد بذلك الإبانة عن أنه لا معلوم إلا ويجب كونه عالماً به ، لأن ما لا يتناهي لا يصح إحصاؤه في الحقيقة وكذلك لا يجوز أن يكون له كل شيء لأن الكل والبعض والإحصاء لا تجوز إلا على محصور متناهي .

وأما قوله إنه ، جل وعز ، بكل مكان بمعنى أنه عالم بالأماكن فمجاز . وكذلك القول بأنه معنا ، إلى ما شأكه . ولا يستعمل ذلك أجمع إلا على الوجه ١٥ الذي ورد السمع به ؛ وأما على سبيل مخاطبة فلا يستعمل لما دللنا عليه من قبل .

(١) سورة ٢ (آية ٢٥٥) :

(٢) قادر : عالم خ .

الكلام

فيما يفيد كونه حيا من الاسماء والصفات

قد بينّا أن وصف الحىّ بأنه حىّ يفيد أنه مختص بحال معها يصح أن يقدر
ويعلم ويدرك ؛ وبينّا أن وصفه بذلك لا يفيد أن له حياة ، وأن حدّ الحىّ بأنه
ممن يصح أن يعجز ويجهل لا يصح . وبينّا القول فى ذلك مشروحا . فلا طائل
فى إعاداته . فيجب أن يوصف تعالى بأنه حىّ ، من حيث حصل بالصفة التى
لأجلها وُصف الواحدُ منا بذلك . وقد بينّا أن الفرض بقولنا إنه يصح أن يقدر
ويعلم أن ذلك غير مستحيل فيه . فليس لأحد أن يقول إنه تعالى يجب كونه
قادرا ، فلا يصح أن يقال فيه إنه يصح أن يعلم ويقدر . فإذا بطل ذلك صح
دخوله فى الحد الذى ذكرناه ؛ وبذلك يحدّ شيوخنا . وربما قالوا فى حدّ الحىّ
إنه الذى لا يتعدّر كونه قادرا عالما / من حيث كان غرضهم بذكر المعجز
ما ذكرناه .

٣١١ ط

فأما من قال إن القديم ، جلّ وعزّ ، إنما يُوصف بأنه حىّ لنفى الموت عنه ،
وإن هذا هو المراد . وكذلك الوصف له بأنه عالم يُراد به نفي الجبل عنه فبعيد ،
لأن الموت قد يُنفى عما ليس بحىّ ، فيقال فى الجماد : ليس بميت ، ولا يوجب
ذلك كونه حيا ، ولأن صفة الحىّ معقولة بالدليل الذى قدمنا ذكره . فكيف
يرجع به إلى نفي أمر آخر ؛ وكيف يقال ذلك ، والميت ليس له ، بكونه ميتا ،

١٤

حال ، وإنما يرجع بذلك إلى وجود الموت فيه ^(١) من جهة العقل ؟ فكيف ولا دليل في العقل عليه ، لأنه لا حال يقال فيها إن الحَيَّ مات ، إلا ويجوز أن يكون انتفاء حياته لأجل فقد بعض ما يحتاج إليه في كونه حياً ؟ ولم صار بأن يقال إن المستفاد بقولنا حَيَّ نفى الموت عنه بأولى من أن يقال إن المستفاد بقولنا إنه ميت نفى الحياة عنه ؟ وهذا يوجب الرجوع بكل واحد منهما إلى صاحبه .

وذلك يستحيل في الحدود كما يستحيل في الملل ، وإن كان أحد الأمرين كلاماً في الأسماء والآخراً كلاماً في المعاني . وكل ما ذكرناه في ذلك فهو مُسَقَّطٌ لقول من قال : إن حدَّ العالم نفى الجهل عنه ، وحدَّ القادر نفى العجز عنه ، فلا وجه لإعادته . وكيف يقال ذلك في كونه عالماً ، مع أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشيء على ما هو به ويفصل بين حاله في ذلك وبين حاله في كونه معتقداً له ^(٢) على ما ليس به ؟ وليس ذلك مما نقوله من أن المراد بوصفنا للشيء بأنه معدوم أنه ليس بوجود بسبيل ، لأن ذلك إنما صح من حيث لم يُعقل له بكونه معدوماً / حالٌ وعُقِلَ حالُ الموجود ، فَعُلِمَ أن الغرض بذلك نفى كونه موجوداً ، وليس كذلك حكم ما قدّمناه .

و٣١٢

- ١٥ وقد بينّا من قبل أن القول في أنه غنى لا يلزم على ذلك ، وإن كنا نرجع به إلى نفى الحاجة ؛ وكذلك القول في وصفنا للجوهر بأنه خفيف .
- وأما وصفنا له بأنه عزيز ، فقد بينّا أنه يرجع إلى كونه قادراً ، لا إلى كونه حياً ، وإن استحال ذلك إلا على من هو حيّ ، فلا مدخل له في هذا الباب .

وليس وصفنا للحى منا بأنه حسّاس درّاك يُراد به كونه حيّاً ، وإنما يراد بذلك أن هذا المعنى يصحّ فيه ، وإن كان الوصف للحىّ منا بأنه درّاك من ألفاظ بعض المتكلمين دون أهل اللغة ، وإن قُصد بذلك أنه الذى يصحّ أن يُدرك فتحديده به صحيح ، وإن قُصد به ما يقتضيه ظاهره فقد بينّا أنه عزّ وجلّ ، لا يجوز أن يوصف بأنه حسّاس وأنه يحسّ ، فالاعتماد عليه فى كونه حدّاً الحىّ لا يصح .

الكلام

في وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكله من الاسماء والأوصاف

يوصف تعالى بأنه موجود ، لأن المراد بذلك أنه يختص بحال نصح عليه
معه الأحكام التي تختص الموجود من صحة رؤيته أو تعلقه بغيره أو حلوله أو كونه
محللاً إلى ما شاكله . وقد بينا^(١) أنه ، جل وعز ، نصح له هذه الأحكام ؛ لأنه
بصح أن يتعلق بغيره في كونه قادراً /وعالماً ويصح أن يدرك إذا وُجد المدرك ،
فيجب كونه موجوداً وأن يجري عليه هذا الوصف على الحقيقة . وقد بينا أنه
لا معتبر في إجراء الأوصاف عليه تعالى بالسمع ؛ فليس لأحد أن يقول : إنه
لا يوصف بذلك ، من حيث لم يرد في الكتاب ذكره .

ظ ٣١٢

ويوصف تعالى بأنه كائن ويراد به أنه موجود ، لأن كل موجود يستحق
أن يوصف بذلك . فأما الوصف له بأنه كائن على الوجه الذي يوصف الجواهر
بذلك ، من حيث اختص بأنه كائن في محاذاة دون أخرى فلا يصح ، لأنه تعالى
عن جواز هذه الصفة عليه ، لما دللنا عليه من قبل ، فيجب أن لا يوصف بذلك .
ومنى أوم إطلاق هذه الصفة هذا الوجه لم يطلق ذلك عليه ويجب تقيده ، ومضى
لم يوم ذلك جاز أن يوصف بذلك ويراد به أنه موجود .

١٥

ويوصف تعالى بأنه ثابت ويراد به أنه موجود ، لأن هذه اللفظة تجري على
الموجود في الحقيقة . واستعمالهم في الشيء بأنه ثابت ، إذا كان لازماً لمكانه
مستقراً فيه ولمن ثبتت عزيمته على الشيء ولا يكثر منه اختلاف الآراء والبدوات
بجاز . فليس لأحد أن يقدح بذلك فيما ذكرناه .

- ويوصف بأنه تعالى قديم . وقد اختلف قول شيخنا أبي علي في حقيقة هذه اللفظة ، فقال في بعض كتبه : إنه يراد به أنه لا أول لوجوده وأن الذي يُخص بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات . وإن استعمال هذه اللفظة في المرجون وفي قولهم : هذا بناء قديم ، ومليك فلان للدار / مليك قديم ، إلى ما شاكله توسع وبجاز . قال : لأن كون الشيء الواحد مُحدثاً قديماً يتناقض ؛ فما ثبت له الحدوث مستحيل كونه قديماً ، ولذلك قال الناس : لا قديم إلا الله ، كما قالوا : لا إله إلا الله . ولو كان قولنا قديم موضوعاً لما تقادم عهده في الوجود لوجب أن يستعمل ذلك في كل شيء تقادم عهده في الوجود وإن لم يتقدم إلا بزمان يسير . ولو كان قولنا قديم يجري على جهة المبالغة لوجب أن تقع فيه المبالغة على الوجه الذي يقع في قولنا عليم وقدير ورحمن ، لأن المبالغة على ضربين في هذه الصفات : أحدهما يفيد الإكثار من الفعل ، والثاني يفيد كثرة المتعلقات من المعلومات والمقدورات . ومعنى التكثير في الوجود الذي يفيد قولنا قديم لا يصح ، فكيف يقال إنه موضوع للمبالغة ؟ فيجب أن يفيد وجوده فيما لم يزل . ولذلك قال المتكلمون : إن الأجسام ليست بقديمة ، وأفادوا بذلك مثل ما أفادوه بقولهم إنها محدثة . ومتى حُكي عن الدهرية أنهم يقولون بقدم الأجسام فالمراد بذلك أنهم يعتقدون أنه لا أول لها . فكل ذلك يبين حقيقة ما قلناه . وقال ، رحمه الله ، في « الأسماء والصفات » وغيره من كتبه : إن المستفاد بقولنا قديم أنه متقادم في الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له في كونه موجوداً ، لأن الموجودات على ضربين : أحدهما متقارب الوجود ، والآخر متراخي الوجود ، فجعل قولنا قديم مفيداً لكونه متراخياً في الوجود ضرباً من التراخي ، وجعل مبالغة ^(١) في هذه الصفة . وهذا هو الذي يختاره شيخنا

٣١٣ ظ

أبو هاشم ، / وإن كان ربما جرى في تضاعيف كلامه على القول الأول . واستدلا ،
رحمهما الله ، على ذلك بأن ما ثبت الاستعمال فيه في اللغة واطّرد فلا وجه لصرفه
إلى أنه مجاز ، بل الواجب أن يحكم أنه حقيقة فيه ولولا ذلك لم يكن لنا سبيل
إلى معرفة شيء من الحقائق . فإذا صح ذلك ووجدناهم يقولون : هذا بناء
قديم ، ومليك فلان لهذه الدار ملك قديم ، وقال تعالى : « حتى عاد كالعُرْجُون
القديم » ^(١) ومتى قيل فيه إنه يفيد المبالغة له بالوصف بالتقدم في الوجود اطّرد
في كل ما هذه حاله ، فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز . ويجب أن يقال في كل
ما يستحق به هذه المبالغة إنه قديم وإن كان فيه ما يستحق أن يُبالغ له بأنه
لا أول لوجوده ، وفيه ما لا يصح ذلك فيه ، وكلاهما يوجب هذه الصفة .

- ١٠ ولا يمتنع على هذا القول أن يكون الشيء محدثاً قديماً في الحقيقة ، لأنه إذا
كان متقدماً الوجود لم يمتنع لتقدمه أن يوصف بأنه قديم ^(٢) ؛ ومن حيث وُجد
عن أول ، أن يوصف بأنه ^(٣) محدث . وإنما يحكم بتضاد الصفتين إذا تضاد
معناها على الموصوف ، فإذا لم يتضاد ذلك ، فالحكم بتناقضهما لا يصح . وإنما
يمتنع وصف الشيء بأنه حادث قديم ، لأن قولنا حادث يفيد تجدد حدوثه
أو تقارب وجوده ، وقولنا قديم يفيد تقادم وجوده ، فيتناقض معناه على
الموصوف ، ولذلك لا يقال قديم حديث . وليس يمتنع أن تجرى في صفة الوجود
مبالغة وإن كانت الصفة واحدة من حيث كانت بمنزلة الصفات / الكثيرة ،
وذلك لأن وجود الموجود في كل وقت بمنزلة كونه عالمًا بمعلوم واحد ، من حيث
صح أن يوجد في وقت ويُعدم في آخر ، كما يصح أن يُعلم أحد المعلومين دون

٣١٢

الآخر . فإذا تقادم وجوده صار في كونه موجوداً بمنزلة الصفات الكثيرة فبولغ له الوصفُ بالوجود قليل إنه قديم ، ليفرق بينه وبين ما يوجد في أوقات بيرة ، وجرت مجرى قولنا عليم وقدير ورحمان ورحيم في صحة المبالغة فيه .
 رقول المسلمين : « لا قديم إلا الله » إنما يصح متى أريد به لا موجود لم يزل إلا الله ،
 وأما متى أريد به ما ذكرناه لم يصح كما لا يصح أن يقال : لا موجود إلا الله ،
 أو لا معبود إلا الله . وهذا هو الغرض بقولهم : إن الأجسام ليست بقدم

ولا يتمتع أن تكون اللفظة تفيد ما قلناه بالتعارف عندهم ، فيطلقونه ويريدون به ما قلناه ، ولا يمنع ذلك من كونها حقيقة فيما قدمنا ذكره . فقد صح أن الأقوى من القولين الثاني ، وأن الذي تشهد اللغة بصحته ، وإن كان لا يبعد عندي أن يقال إنه من جهة اللغة ، حقيقة ما ذكرناه . وقد صار بتعارف المتكلمين مخصوصاً في الله تعالى دون غيره ، واشتهر استعماله فيه ، فصار المنقول من هذا الوجه .

وأما وصفه بأنه عتيق فلا يصح ، لأن العتيق يفيد ، عن شيخنا أبي علي ما حدث من جنسه أمثاله في القابل ، ولذلك يقال : تمر عتيق ، إذا طرأ عليه الحديث ، وقبل طروئه لا يستعمل ذلك فيه ، وإن / لم تختلف صفته في نفسه ،
 ولذلك لا^(١) يقال في السماء إنها عتيقة لما لم يحدث من جنسها مثلها ؛ ولذلك^(٢)
 يقال : عتقت الشيء إذا أبقته حتى حدث من جنسه غيره . وهذا الوجه يستحيل فيه تعالى ، فلذلك لا يجوز أن يوصف بهذه الصفة .

وقال شيخنا أبو هاشم في معنى عتيق : إنه الذي أثر الزمان فيه ضرباً من التأثير ، ولذلك يقال : بناء عتيق ، إذا أثر الزمان فيه ، وتمر عتيق وحنطة عتيقة

ولمّا لم يؤثر الزمان في السماء ، لم يُقل فيها إنها عتيقة ، وإنما يقال : اعتق المتاع بمعنى أبقته حتى يؤثر الزمان فيه . وإنما قيل في النمر عتيق ، لأن الزمان قد أثر فيه ، لكن تأثيره يتبين عند طروء الحديث عليه ، فلذلك يستعمل فيه في الأغلب عند ذلك . وأما وصف الدنانير بأنها عتيقة ، فلأن الزمان يؤثر فيها ، وإن قلّ تأثيره ، فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما ذكرناه . ومما يبين أن هذا الوجه أولى من الأول أنهم يقولون في البناء إنه عتيق ، وإن لم يحدث مثله ، وقد تحدث أمثاله حالا بعد حال ، ولا يقال فيه إنه عتيق . وقد يقال في الدنانير إنها عتيقة متى تغيرت عن صفة ^(١) الحديث ، وإن لم يحدث مثلاً . فيجب أن لا يوصف . جل وعز ، بذلك ، لأن الزمان يستحيل أن يؤثر فيه . وليس لأحد أن يقول : إذا لم يوصف بذلك ووُصف بأنه قديم ، فذلك يدل على أن الأسماء تتبع السمع ، لأننا قد بينّا الفرق بين حقيقتيهما ، فلا وجه لهذا القول .

فأما وصف الجسم بأنه عادي فإنما يقاد به الإضافة إلى عاد ، / وإنما لم يحجر ذلك على القديم تعالى من حيث تقدّم عهد عاد ، فصارت الإضافة إليه تفيد في المعنى ذلك ، لا أن ^(٢) لفظه يفيد .

٥٣١

ويوصف ، جلّ وعزّ ، بأنه باق ؛ ويراد به أنه موجود وأن وجوده غير متجدد ؛ لأن هذه اللفظة تفيد هذا المعنى ؛ وإنما وضموها للترفة بين الموجود الذي يتجدد وجوده وبين الموجود الذي لا يتجدد وجوده ؛ لأنهم استطالوا أن يقولوا إنه موجود وإن وجوده لم يتجدد الآن ، بل كان موجوداً من قبل ، فأقاموا مقامه قولنا باق . يدل على ذلك اطراد هذه اللفظة في كل موجود استمرّ

به الوجود في الشاهد . ومتى ثبت اطرادها فيه لم يصح أن يقال إنه مجاز في بعضه ،
ولذلك يقول القائل : أبق هذا الشيء . إذا توصل إلى دوام كونه عنده . ولذلك
يقال إن الشيء يستحيل كونه فانياً باقياً . فإذا كان المستفاد بقولنا فأن عدمه
بعد الوجود ، فيجب أن يراد بقولنا باق استمرار وجوده .

وقد يتنا من قبل أن الباقي ليس له بكونه باقياً صفة زائدة على وجوده ،
وأن المستفاد به ما ذكرناه ؛ فليس لأحد أن يقول : إن هذه الصفة تفيد حالاً
زائدة ، وإنما لا تفيد ما ذكرناه . فإذا ثبت ذلك وثبت أن وصفنا للباقي بأنه باق
لهي مشتق من بقاء محله ، فيجب أن يوصف ، جل وعز ، بأنه باق حيث ثبت
أنه موجود وأن وجوده في كل حال غير متجدد ، بل ذلك يستحيل فيه .

فأما ما يقوله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، من أن الباقي في الحقيقة هو الله
تعالى ، وأن هذه الصفة / تفيد أنه موجود بغير حدوث ، وأن كل موجود
بالحدوث لا يوصف بذلك ، وإن استمر به الوجود ، إلا على جهة المجاز ، وأن
قول الناس : لا باق إلا الله ، يدل على ذلك ، فلا يصح لما قدمناه .

ولأن هذه الأسماء تؤخذ من الشاهد^(١) تجري على الغائب ، وقد علمنا أنهم
قد أجروا هذه اللفظة على الأجسام ، فليس يخلو من أن يكون وصفوها بأنها
باقية لاعتقادهم أنها موجودة بغير حدوث أو لعلهم بذلك من حالها . وقد ثبت
فساد كلا القسمين ، لأنه لا يجوز أن نعلم أنه قديم وهو في الحقيقة محدث .
ولا يجوز أن يكونوا معتقدين لذلك ، لعلنا أن فيهم من اعتقد حدوثها
في الحقيقة وأجرى مع ذلك هذه اللفظة فيها . فيجب أن يكونوا إنما سموها بذلك
وأفادوا بذلك ما قدمناه ، وذلك يوجب كونه حقيقة في الغائب والشاهد على سواء .

(١) ثم تجري : ونجري م .

وقولنا في الشاهد معلم ومقدر لا يمتنع ما قلناه ^(١) لأنهم أجروه فيمن اعتقدوا فيه أنه يمكن ويفعل العلم في غيره ، وإن غلطوا في الاعتقاد .

ويوصف تعالى بأنه سابق ومتقدم وأقدم ومتأخر . ويراد بذلك أنه موجود قبل كل موجود ، وإن لم يكن لوجوده ^(٢) أول ، لأن ما لوجوده أول ، إذا تقدم في الوجود ما لوجوده أول وُصف بذلك ، فلا أول لوجوده بهذه الصفة أحق .
وذلك يقال في أحد الشئيين ، إنه أسبق من الآخر وأقدم منه إذا كان وجوده قبل وجوده ، ولذلك نقول : إن الاستطاعة سابقة للفعل على هذا الوجه .

واختلف الشيخان ^(٣) في استعمال ذلك في القديم / ، جل وعز ، فيما لم يزل . فقال شيخنا أبو علي : يوصف بذلك فيما لم يزل ، ويراد به أنه سابق لما سيوجد وأقدم منه ومتقدم له . وقال : إن استعمل هذه الألفاظ لا يقتضي وجود غيره في الحال . ومتى علم أنه سيوجد صح استعمال ذلك فيه ؛ ولذلك يقال إن الاستعمال وإن وجدت في وقت واحد .

وقال شيخنا أبو هاشم : إن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي مشاركة غيره له في الوجود ، وإنه أقدم منه وأسبق ، ولذلك لا يقال إن الصحابة أقدم في العلم من البهائم ، لما لم تكن عالة ، وقيل ذلك في التابعين ، وإنما يقال على غير هذا الوجه مجازاً . فيجب أن لا تستعمل في الله سبحانه هذه الأسماء فيما لم يزل ، وإن أجريت عليه بعد وجود غيره .

وأما الوصف له تعالى بأنه أول فصحيح ، وقد ورد الكتاب به في قوله

(١) ما قلناه : ذلك م

(٢) لوجوده : لوجودها .

(٣) اللصود بالشيخين أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم .

تعالى : « هو الأوّل والآخِر » ^(١) والمراد بذلك أنه الموجود قبل كلّ موجود .
فأما استعمال ذلك فيه سبحانه قبل وجود غيره فالكلام ^(٢) يجري فيه على الوجه
الذي قدمناه من الخلاف ، فلا وجه لإعادته .

فأما الوصف له ، جل وعز ، بأنه دائم فصحيح ، والمراد بذلك ، عند شيخنا
أبي علي ؛ أنه لا يفنى . وقد يقال إنه دائم ، ويراد به لا آخر لوجوده .
فعلى الوجه الأول يقال : لا يزال دائماً لا يفنى على جهة الاستقبال ،
ولا يقال : لم يزل دائماً . وعلى الوجه الثانى يقال : إنه لم يزل دائماً ولا يزال
دائماً ، ويعنى بذلك أنه لا أول لوجوده ولا آخر لوجوده ، وإنما / فصل ، رحمه
الله ، بين الأمرين لأن معنى الفناء فيما مضى يستحيل ولا يعقل ، وفى المستقبل
بصح ، ولذلك أحلنا القول فى الموجود والماضى وأجزأناه فى المستقبل . فأما قولنا
دائم بمعنى أن وجوده غير متجدد حالا بعد حال فصحيح ، ويستعمل ذلك فيه ،
جل وعز ، على الحقيقة .

ويوصف تعالى بأنه قديم وقيوم ، ويراد بذلك أنه دائم ، وإن كان قولنا
قيوم أبلغ فى هذا الباب . ولذلك يقال : إن زيدا قائم بهذا الأمر وقيم به إذا دام
على فعله . فأما الوصف له بأنه قائم من الانتصاب فلا يصح ، لأن ذلك إنما
يجرى على الأجسام دون غيرها .

فأما الوصف له بأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج إلى مكان ومحل فصحيح
ذلك أيضاً ، وإن كان لا يستعمل ذلك فيه على سبيل الإطلاق .

وأما وصفه تعالى بأنه لم يزل فقد امتنع شيخنا منه واعتلا فى ذلك بأن قالوا

(١) سورة ٥٧ (الحديد) : ٣

(٢) فالكلام : - خ .

- إن ذلك لا يفيد بافتراده دون أن يقرن إليه خبر ، فهو بمنزلة قول القائل :
 إن الله تعالى صار وكان ، في أنه لا يفيد دون أن يقرن إليه ما تنعقد الفائدة به
 متى لم يُرد بكان الحدوث ، لأن ذلك يستحيل عليه ، حتى قال إنه لا يقال :
 لم يزل الله غير فاعل . ولا يجوز أن يكون خبره إلا إثباتاً أو جارياً مجرى
 الإثبات ، لأن قول القائل لم يزل نفي للزوال عنه ، فإذا كان الخبر نفيًا وجب
 أن يكون إثباتاً ، لأن نفي النفي إثبات ، وذلك يوجب أن يكون إثباتاً للنفي ،
 وفي ذلك نقض الكلام الأول ، / لأنه قصد به إلى نفي الزوال وإثبات ضده ٣١٧
 وهو الثبات . والخبر إذا كان ناقضاً لما قصد بالكلام إليه لم يصح . فيجب
 أن يقال : لم يزل الله تعالى موجوداً وقادراً وعالمًا وحياً . وقال ^(١) غيرها
 من أهل اللغة إنه لا يمتنع أن يقال : لم يزل ، ويعنى بذلك أنه ثابت ، لأن نفي
 الزوال يقتضى الإثبات ، فكأن الوصف له بذلك قال إنه مثبت أو ثابت ، وذلك
 صحيح فيه ^(١) . وعلى هذا الوجه يصح أن يقال : لم يزل غير فاعل ؛ ويصير
 كأنه قيل : ثبت غير فاعل ، وإن كان قولنا « ثبت » لا يفيد هذا المعنى .
 وكل هذه الصفات التي بينا أنها تفيد وجوده تجري عليه ، جل وعز ،
 فيما لم يزل ، ولا يوجب إجراؤها عليه التشبيه بآثر من يوصف بذلك في الشاهد ١٥
 لما قدمنا ذكره .

الكلام

في سميع وبصير ومدرك وما يقارب ذلك من الأوصاف

اعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع وبصير ويراد بذلك أنه على حال اختصاصه بها يدرك المسموع والبصر إذا وُجدا . وقد يتنا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلا إلى كونه حيًا وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعًا زائدة على ذلك . وقد كشفنا القول فيه من قبل ، فلا وجه لإعادته .

فأما الحد الشامل في ذلك فهو ما حصل على حال اختصاصه بها يصح أن يدرك المسموعَ والبصرَ إذا لم يكن هناك منع . وهذا / الحد شامل لكل سميع وبصير ، محدثًا كان أو قديمًا ، لأنه تعالى يصح أن يسمع المسموع إذا وُجد ، بمعنى أن ذلك لا يستحيل فيه كما يستحيل ممن ليس بحَيٍّ . فأما وصفه تعالى بأنه سامع فصحيح ، ويراد بذلك أنه أدرك المسموع . وكذلك قولنا مبصر ورأى ومدرك .

وقد قال شيخنا أبو علي : إن سميع لا يتعدى إلى مسموع ، فيوصف ، جل وعز ، بذلك فيما لم يزل ، وإن سامع يتعدى إلى مسموع ، فلذلك لم يوصف به فيما لم يزل . وقال شيخنا أبو هاشم : إنه لا يعتبر بالتعدى في هذا الباب على الوجه الذي سلكه أهل العربية في التعدى ، لأن عالما وعلما يستويان في هذا الباب ، وإن كان أحدهما بزنة فعيل وسميع والآخر بزنة فاعل وسامع . قال : والصحيح أن يقال إنه إنما لم يوصف بذلك فيما لم يزل لأن سامعا يفيد وجود المسموع في المعنى ، من حيث لا يجوز أن يسمع السامع إلا الموجود ، ولا يجوز

أن يدرك إلا ما قد وُجد لاستحالة إدراك المعدوم .

وقد بينّا في باب الرؤية أن المعدوم يستحيل أن يُرى ويُدرك لأمر يرجع إلى عدمه ، وأن الذي يصح أن يدرك هو الموجود . فلذلك لم تقل في الله تعالى إنه سامع راقى مدرك مبصر فيما لم يزل ، إلا أن يراد برأى ومبصر أنه عالم ، فيجرب عليه فيما لم يزل على ما قدمنا القول فيه . فلذلك لا يوصف تعالى بأنه سامع إلا عند وجود المسموع وإدراكه له . وقول شيخنا أبي على إن ذلك بمنزلة قولنا : الله تعالى عالم بوجود الدنيا / في أنه من حيث تعدى إلى موجود لم يستعمل فيه فيما لم يزل ، وإن وُصف بأنه عالم لم يزل مُرسلاً ، ولذلك قال : إنه يوصف بأنه سامع مبصر راقى لنفسه كما يوصف بأنه سميع لنفسه .

و٣١٨

وقد قال شيخنا أبو هاشم : إن الذي شبهه به لا يصح ، لأن وصفه تعالى بأنه عالم بوجود الدنيا يفيد فيه أمرين : أحدهما ما يختص به في كونه عالماً ، والثاني وجود المعلوم . فإذا قلنا : إنه عالم ، أفدنا به ما أفدناه بالأول ، وإن اختلفت العبارة ، وليس كذلك الوصف له بأنه سميع ، لأنه يفيد غير ما يفيد وصفه بأنه سامع . ولهذا المعنى قال إن وصفه بأنه سامع مدرك لا يجوز أن يكون للنفس ، وقد بينّا من قبل القول في ذلك ، فلا وجه لإعادته .

١٥

فأما وصفه بأنه ناظر فإنه لا يصح ، لأن هذه اللفظة تستعمل في الشاهد ، لا بمعنى الرؤية ، لكن بمعنى تقليب الحدقة نحو الشيء التماساً لرؤيته ، وذلك يستحيل فيه ، جلّ وعزّ ، ولذلك قلنا إنه لا يقال إنه يقلب حدقته ^(١) نحو الشيء ، ولا يقال إنه ينظر فيه ، وإن صح أن يقال إنه ينظر بمعنى الرحمة والإنعام ، ولا يقال ينظر بمعنى يفكر . وأما وصفه ، جلّ وعزّ ، بأنه شامّ ذاتيّ ، فقد بينّا أنه لا يصح عليه ،

٢٠

لأنه استعمل في الشاهد في طريق إدراك الطعوم والأرايح على وجه تفصيل معه ملامسة الحاسة لمحل الطعم والرائحة ، وذلك يستحيل فيه ، جلّ وعزّ ، فيجب أن لا يوصف بذلك .

ولا يوصف تعالى بأنه يحسّ ، لأن ذلك يُستعمل فيمن يُدرك ويعلم / ٣١٨ ظ
٥ بحاسة ، وذلك يستحيل على الله تعالى .

فأما وصفه بأنه مشاهد ، من حيث أدرك المدركات فلا يصح ، لأن ذلك إنما يستعمل فيمن يقابل غيره ويصح معنى الحضور والغيبة والقرب والبعد عليه ، وذلك يستحيل عليه ، جلّ وعزّ ، فلذلك لا يوصف إلا على جهة المجاز ، ويراد به أنه عالم بهذه الأمور كعلم المشاهد للشيء . وعلى ذلك يقال إنه شاهد كل نجوى ، يراد بذلك أنه عالم بنجواهم ومقاصدهم . وكل صفة تفيد الإدراك للشيء ١٠ أو إدراك أمر مخصوص فإنها^(١) لا تستعمل فيه ، جلّ وعزّ ، فيما لم يزل ، لاستحالة وجود المدركات فيما لم يزل ، ومتى وُجدت وُصف بأنه رأى لها ومدرك . وكل ذلك لا يمنع من أن تكون هذه الصفات من صفات الذات على كلا المذهبين ، وإن كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يقول فيها إنها غير مُستَحَقّة للذات ولا لعلّة ، لا لهذا الوجه ، ولكن لما قدمنا ذكره من قبل . ١٥

(١) قائمها : فانه م ، خ .

الكلام

في وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك

- قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد ، لأنهم لما علقوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسماء وبين ما لا يصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد / ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد . وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات ؛ ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفي لا تستحق للنفس ولا للعلل . والذي قال شيخنا ١٠ أبو هاشم أنه واحد لنفسه ولا لعله ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ، لأنه الذي بنى ^(١) أصل الكلام في هذا الباب .

- فأما وصفهم للإنسان بأنه واحد ، فن الناس من يقول إنه توسع ، لأنه في الحقيقة جملة من الأجزاء . وإنما قيل إنسان واحد بمعنى أنه جملة واحدة ، كما قيل ذلك في العشرة إنها عشرة واحدة . والذي قاله شيخنا أبو هاشم في ذلك أن ١٥ وصفهم للإنسان بأنه إنسان واحد حقيقة ، لأنه ، من حيث كان إنسانا ، وجب أن لا يتجزأ ولا يتبعض . ألا ترى أن هذا الاسم لا يقع على بعضه فخل في الوجه

(١) بنى : بين خ .

(٢) وجب أن : وجب أن خ .

الذى صار إنسانا محل الواحد فى الحقيقة الذى لا بعض له . وعلى كلا الوجهين يجب وصفه تعالى بأنه واحد على الوجه الذى ذكرناه .

ويوصف تعالى بأنه واحد فى القدم والإلهية إلى سائر ما يستحقه من الصفات النفسية ، وهذا عند شيخنا حقيقة . وهذه الصفة ترجع إلى معنى الإثبات ، لأنها تفيد ما هو عليه فى ذاته من الصفات النفسية .

٥

وقد قال شيخنا أبو هاشم : إن وصف المنفرد بالصفة بأنه واحد فيه حقيقة ، ولذلك يقال فى سيد / القوم إنه واحد هم إذا انفرد بصفات اختص بها دونهم . وهذا الوصف ، وإن أفاد ما هو عليه ، جل وعز ، من الصفات النفسية ، فإنه يفيد أنه لا مشارك له فيها ، وذلك بمنزلة النى فى بابه ، وإن لم يكن نفيا على الحقيقة .

١٠

وقد بينا من قبل أن شيخنا أبا على يصفه تعالى بأنه واحد على وجوه ثلاثة وأنها ترجع إلى القسمين اللذين ذكرناهما .

ويوصف تعالى بأنه فرد ، لأن معناه معنى واحد ، ولذلك يقال : إن فلانا فرد عصره ، كما يقال : هو واحد عصره . وقد قال شيخنا أبو على : إنه يوصف بأنه فرد منفرد فيما لم يزل ، ويعنى بذلك أنه لم يزل موجودا وحده لا موجود معه غيره ، وأنه لا شريك له ولا نظير . والأقرب فى وصفنا له بأنه فرد منفرد أنه يستعمل على هذا الوجه ، ولا يراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، ولذلك لا يكاد يستعمل ذلك فى الجوهر الواحد . ووصفه تعالى بأنه واحد على كلا الوجهين يجرى عليه فيما لم يزل .

١٥

فأما وصفه ، جل ثناؤه ، بأنه فَرْدٌ ، فلا يصح على الحقيقة ، لأن ذلك يُنبئ عن قلة الشيء ، ولذلك يقال : لا يجيؤنا فلان إلا فداً ، يراد به قليلا .

٢٠

فأما وصفه بأنه وَثَرٌ ، فلا يصح على الحقيقة ، لأن ذلك لا يفيد كونه واحداً ، وإنما يستعمل لتفاد به التفرقة بين عدد الشفع والوتر ، ويدخل الواحد في جملة كدخول الثلاثة والخمسة . وما يروى عن رسول الله ، صلى الله عليه ، أن الله وَثَرٌ يجب الوثر ، فيجب حمله ، إن صح ، على المجاز ، وأن المراد به أنه واحد .

٥ / ولا يجوز أن يوصف بأنه جزء ؛ لأن هذه العبارة تُستعمل في الأصل على جهة الإضافة إلى الكل ؛ ولا يصح في الحقيقة ذلك إلا على الجواهر التي يأتلف بعضها إلى بعض ويصح التجزؤ والانتظام فيها .

٣٣٠ و

ولا يوصف تعالى بأنه صغير ؛ لأن ذلك إنما يصح فيما يصح بأن يكبر بانضمام غيره إليه . ولهذا لا تُستعمل هذه اللفظة في الأعراض على الحقيقة .

١٠ فلا يجب ، إذا صح وصفه بأنه كبير على الحقيقة على ما قدمناه ، أن يصح أن يوصف بأنه صغير ؛ لأن قولنا كبير قد يُستعمل على وجهين : أحدهما يقتضى الصغير ، وذلك يصح فيه تعالى ، والآخر بمعنى السيد ، ولذلك ^(١) يصح فيه تعالى .

ولا يوصف تعالى بأنه شاذ ، لأن استعمال ذلك في الواحد مجاز ، ولذلك لا يطرد فيه . وإنما يوصف المنفرد عند القوم في بعض الأحكام أنه شذ عنهم على سبيل المجاز ؛ فلذلك لا يصح أن يستعمل فيه تعالى .

١٥

ويوصف بأنه وحيد ؛ لأن معناه معنى واحد . ومتى قيل في الواحد إنه وحيد بمعنى أنه لا عشرة له ، فذلك مجاز على جهة التشبيه .

السلام

في وصفه سبحانه وتعالى بأنه غنى

- قد يتنا من قبل أنه يوصف ، جل وعز ، بأنه غنى ، ويتنا أن حقيقة هذه الصفة نفى الحاجة عن اختصاص بحال معها يصح النفي والحاجة ؛ ويتنا أن الجمادات لا يصح استعمال هذه اللفظة / فيها ، من حيث لم تكن بالحال التي معها يصح النفي والحاجة ، وذكرنا فيه جملة تنفي عن الإعادة . فيجب أن يوصف تعالى بأنه غنى على الحقيقة فيما لم يزل ولا يزال . وإنما يقال غنى عن الأشياء ، وإن كانت اللفظة تفيد النفي الذي لا يصح معنى التعلق فيه ، من حيث ثبت أن المحتاج يحتاج إلى غيره من المعاني التي يلتذ بها أو تؤديه إلى ذلك . فلما كان كونه غنياً يفيد نفى ما تقتضى الحاجة إثباته ، لم يمتنع أن يتعدى كتمدتي الحاجة ، فصار في هذا الوجه بمنزلة الإثبات . وعلى هذا الوجه يقال في العاجز إنه عاجز عن كيت وكيت ، من حيث كانت القدرة تتعلق بالغير ، فأجرى العجز في هذا الوجه مجراه ، وإن لم يثبت ذلك معنى على الحقيقة .
- ولا يوصف تعالى بكل صفة تقتضى معنى الحاجة ، لأن كونه غنياً يمنع من ذلك ، ولذلك لم يوصف بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويفهم ويشفق إلى ما شاكله ، لأن كل ذلك يقتضى جواز اللذة والألم عليه ، وقد يتنا استحالتهما عليه ، جل وعز .

فأما ما روى عنه ، عليه السلام ، أنه قال : « إن الله لأفرح بتوبة عبده من الواجد ضالته » فهو من أخبار الآحاد التي ليست بمشهورة ، وإن صح فالمراد به

المحبة والإرادة ؛ لأنه تعالى يريد توبة العبد ويحبها ، فكأنه قال : إن توبة العبد أحب إلى الله من محبة صاحب الضالة وجود ضالته .

ولا يوصف ، جل وعز ، في الحقيقة بأنه غيور ؛ لأن ذلك إنما يصح على من تجوز عليه اللذة فيغار على من يشتميه ويلتذ به ويكره مشاركة غيره له فيه ؛ وذلك

- ٣٢١ و يستحيل عليه تعالى . وما / يروى عنه ، عليه السلام ، أنه قال : « إن الله تعالى • غيور يحب كل غيور » ، فإن صح فالمراد به أنه يكره الفجور والمصيبة ككراهة الغيور ذلك فيمن يختص بمحبته من امرأة أو غيرها .

ولا يوصف بأنه شجاع ، لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره والأمر المخوف ، وذلك يستحيل فعله ؛ فلذلك لا يقال ذلك فيه .

الكلام

في جملة من الأسماء التي تجرى عليه فيما لم يزل

وإن لم تند فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك

اعلم أنه ، جل وعز ، يوصف بأنه شيء ، من حيث صح أن يُعلم ويُخبر عنه . وقد سُمي نفسه بذلك بقوله تعالى : « قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ » ^(١) ، وبقوله : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » ^(٢) . وإنما وصفناه بذلك ؛ لأن قولنا شيء يقع على كل ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه ؛ ولذلك تُستعمل به الأشياء على اختلافها واختلاف أوصافها وأجناسها ، ولو كان لقباً يختص شيئاً معيناً ، لوجب أن يُخص به دون غيره . ولو أفاد جنساً أو صفة لوجب أن يُخص به دون غيره . وفي علنا بطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه . ١٠

فإن قيل : قد ادعيتُم في جملة هذا الكلام أشياء : منها أن هذا الاسم ليس بقلب ، ومنها أنه لا يفيد جنساً من جنس ولا صفة من صفة ، ومنها أنه يقع على كل معلوم مُخبرٍ / عنه ، فدُلُّوا على ذلك أجمع ليتم لكم ما ذكرتموه . ٣٢١ ظ
وكيف يصح أن تدعوا أنه ليس بقلب ومن قولكم أنه لا يفيد في الحقيقة فيما يجري عليه أنه يصح أن يُعلم ويُخبر عنه ، وما لا يفيد لا يُستعمل في الله تعالى على الحقيقة على ما قدمتموه من أن أسماء الألقاب لا تصح فيه ، جلّ وعزّ؟ وإذا كان هذا الاسم يقع على كل ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه ، فكيف يقال إنه ١٥

(١) سورة ٦ (الأنعام) : ١٠٩ .

(٢) سورة ٢٨ (القصص) : ٨٨ .

- لا يفيد؟ ولو صح القول فيه بأنه لا يفيد، وإن كان هذه حاله، لصح في سائر الأسماء أنها لا تفيد؟ وهلا قلتم إن هذا الاسم يفيد التفرقة بين ما يتعلق العلم به من الذوات وبين ما لا يتعلق به العلم مما يختص الذوات من الأحوال، فيكون مفيدا على هذا الوجه؟ قيل له: إن هذا الاسم عند شيوخنا، وإن كان يجري على كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه فإنه لا يفيد ذلك فيه. ولا يمتنع أن لا يقع الاسم إلا على ما يختص بصفة، وإن لم يوضع ليفيده، لأن قولنا جسم لا يقع إلا على الجواهر، وإن كان لا يفيد ذلك فيها، وقولنا زيد لا يقع إلا على موجود، ولا يفيد ذلك فيه. وإنما قلنا إنه لا يفيد ذلك، لأن قول القائل: رأيت شيئا، ورأيت، في الفائدة سواء، ولأنه لو قال قائل: رأيت شيئا، لم يفد ما يفيده قولنا رأيت سوادا معلوما، فذلك قلنا: إنه يقع على كل ما يصح أن يُعلم، وإن كان لا يفيد ذلك فيه. إلا أنه، وإن كان لا يفيد ذلك، فمن حيث يقع على كل ما هذه حاله، صار كأنه مفيد/ فذلك وصفنا الله، جل وعز، به. ولا يمتنع أن يقال إنه في حكم القلب، وإن لم يكن لقبا، لأن القلب هو ما عين الملقب وخصه ليقع به التعريف الجارى مجرى التخصيص بالإشارة، وذلك لا يصح في قولنا شيء، فمن هذا الوجه لم يكن لقبا، وإن كان في حكمه في أنه لا يفيد. وقد بينا ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم من أنه، وإن كان لا يفيد، فهو مخالف للقلب، لأنه لا يفيد لأمر يرجع إلى مسماه، لا إليه، ولذلك يصح نقله مع بقاء اللغة، ففارق القلب وصار في حكم المفيد، فذلك أجرى عليه، جل وعز. وقد بينا ما يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وأنه يقول إن الواجب أن يقال: إنما أجريناه عليه تعالى سمعا من جهة المصلحة، وإلا فمن جهة العقل يجب أن يكون كالألقاب في امتناع إجرائه عليه سبحانه، من حيث علم أنه لا يفيد. وقد بينا ما عندنا فيه. وأما شيخنا أبو علي فقد قال إنه يجب أن يسمى بذلك؛ لأنه لو لم يُسم به، لوجب أن

يقال ^(١) إنه لا شيء ، لأنه ليس بين قولنا شيء ولا شيء منزلة ، وهذا يوجب فيه . فإذا بطل ذلك وجب أن يقال إنه شيء من حيث كان ثابتا .

وقد بين شيخنا أبو هاشم فساد هذا الكلام بأن قال : إن قولنا « شيء » ليس بإثبات ؛ لأنه يقع على المعدوم كوقوعه على الموجود ؛ فليس بأنه يقال ، وحاله هذه ، إنه إثبات بأولى من / أن يقال إنه نفي ؛ فلقاتل ^(٢) أن يقول إنه تعالى لا يسمى بذلك ، وإن كان مثبتا ، فليس في نفي الاسم فيه ، كما ليس في إثباته ^(٣) . وبين أيضا أن قولنا « لا شيء » لا يفيد دون أن يقرن بغيره ، يقال : لا شيء محدثا ، ولا شيء جسمًا أو مذكورا . وبين أنه يصح أن يقال : إنه جل وعز ، لا شيء جسمٌ ولا شيءٌ محدثٌ ، فتُنفي بذلك عنه الجسمية والحدوث .

وأما القول بأنه لا شيء بانفراده فإنه لا يصح . وقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » ^(٤) فإنما أفاد ، لأن في الكلام حذف ولم تك شيئا مذكورا أو بينا ، لأن مخرج الكلام الامتان عليه ، فلا يصح أن يُراد به إلا ما قلناه ، فوجب أن يكون ، جلّ وعزّ ، إنما يوصف بأنه شيء ، من حيث صح أن يُعلم ويُخبر عنه على ما قلناه .

وإنما قلنا إنه لا يفيد جنسا من جنس ، أو صفة من صفة لأنه يقع على الأشياء على اختلاف أجناسها وأوصافها إذا اشتركت في أنه يصح أن تُعلم وأن يُخبر عنها ؛ فيجب أن تكون جارية على كل ذلك من غير أن تفيد الجنس أو الصفة .

فإن قيل : هلا قلتم إنه يفيد الحدوث أو الوجود ، فلا يجري إلا على الحوادث فقط أو على الموجود دون المعدوم ؟ قيل له : لأن أهل اللغة قد أجروا

(٢) فلقاتل ... إثباته : - م .

(١) يقال : قول خ .

(٣) سورة ١٩ (مريم) : ٩

ذلك على الأمور المشاهدة ، وإن كان فيهم من يخطر بباله حدوثها أو اعتقد قدما ، ولذلك يبطل القول بأنه يفيد الحدوث^(١) . وبعد ، فقد ثبت استعمال ذلك فيه تعالى ، وإن كان قديما ، وثبت أن من / اعتقد في الأجسام القدم فقد وصفها بأنها أشياء ، وذلك يُبطل هذا القول . على أنه ، جل وعز ، قد وصف المعدوم بأنه شيء بقوله ، جل وعز : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن تقول له كُنْ فَيَكُونُ » . وقد ثبت عن أهل اللغة تسميتهم المعدوم بشيء ، وذلك يُسقط هذا القول .

و٣٣٣

وقد قال شيخنا أبو هاشم : قد صح أن القائل يقول : علمتُ شيئا موجوداً وعلمتُ شيئا معدوماً ، ولو كان هذا الاسم يختص الموجود ، لوجب أن يكون قول القائل : « علمتُ شيئا معدوماً » متناقضا ، فإذا بطل ذلك علم أنه يجري على المعدوم والموجود جميعا . وليس لأحد أن يقول : إن قولهم « علمت شيئا معدوماً » مجاز ، لأنه لا فصل بين هذا القول وبين قول من قال : إن قولهم « علمت شيئا موجوداً » مجاز ، لأنهم يستعملون ذلك في الأمرين سواء ؛ ولذلك لا يستفاد بقول القائل « علمتُ شيئا » أن الذي علمه موجود أو معدوم . فصح بذلك أن هذه اللفظة لا تفيد جنسا ولا صفة ، وأنها تجري على كل ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فيجب أن يُسمى تعالى بذلك .

وقد سئل شيخنا أبو عبد الله عن هذه اللفظة ، هل يقال فيها إن لها حداً وحقيقة ، فامتنع من ذلك وأجراها مجرى القلب ، وقال : إن الحقيقة إنما تصح في الأسماء التي تبين مسماء من غيره بما تفيد ، وذلك لا يصح في قولنا شيء .

ويوصف / تعالى بأنه ذات ، لأن الغرض بذلك بتعارف المتكلمين أنه

ظ٣٢

(١) آخر الموجود من خ .

كما يصح أن يختص بصفات تبين من غيره . وقد ثبت أن هذه حال القديم تعالى ، فيجب جواز ذلك فيه ، وإن كان لفظة ذات في الأصل تُستعمل مضافاً لا مطلقاً ، ولذلك نقول : إنه عالمٌ لذاته ، وإن ذاته ذاتٌ عالمةٌ قادرةٌ حيةٌ .

ولا يوصف بأنه معنى . قال شيخنا أبو علي : لأن المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد ، ولذلك يقال : إن معنى هذا الكلام كيت وكيت ، وإن معنى هذا الخطاب كذا وكذا ، ويقول القائل لصاحبه : ما معنك في هذا الكلام ؟ ويقال : إنه ، جل وعز ، معنى ، بالتشديد ، لأنه المقصود بالكلام والإخبار ، فيصح ذلك فيه .

وقد تعارف المتكلمون استعمال هذه اللفظة في العلل ، فيقولون : إن المتحرك متحركٌ لمعنى ، ويقومونه مقام قولهم : إنه متحرك لعله . فعلى هذا الوجه ، لا يُستعمل فيه تعالى أيضاً .

وربما يقال في الشيء المثبت : إنه معنى ؛ كما نقول : إن التأليف معنى . فعلى هذا الوجه يجب أن يقال فيه تعالى : إنه معنى . لكن ذلك إنما يُستعمل في هذا الوجه على هذا المجاز والتشبيه بالمقصد ؛ لأن ما يصح أن يقصد إليه أجرى عليه الاسم الذي يتعلق بالمقصد ؛ فلذلك لا يستعمل فيه ، جل وعز .

فأما وصفه ، جل وعز ، بأنه نفس فلا يصح ؛ لأن حقيقة ذلك إنما تصح في أجسام مخصوصة ، أو يستعمل ذلك على سبيل الإضافة في / ذوات الأشياء ؛ فلذلك لم يستعمل فيه ، جل ذكره ، مطلقاً ، وإن ساغ عندنا أن يقال فيه ، جل وعز ، عالم لنفسه ، لأنه لا إلهام فيه على وجه .

وأما قولنا غير فإنه لا يستعمل فيه إلا على وجه الإضافة إذا زال الإلهام عنه . وكذلك قولنا وجه . ويوصف تعالى بأنه غير الأشياء ، ويراد بذلك أنه يختص

بصفات دونها أو يصح ذلك فيه دونها ؛ لأن هذا معنى الغيرية وإن كان من جهة اللفظ وإنما قال إنه غير ، متى أختص بذكر دون ما قيل إنه غير له ؛ لأن كل شيئين ذكرنا بذكرين ، فلا فرق بين القول بأن أحدهما ليس هو الآخر وبين القول بأنه غيرُهُ .

٥ وعند شيخنا أبي علي ، أنه غيرٌ لغيره لنفسه ، ويقول : إن صفات النفي تستحق للنفس . وعند شيخنا أبي هاشم إنه غير الأشياء ؛ ولا يقال ذلك لأنه نفي ، وإن كان يصفه بذلك ، جل وعز ، فيما لم يزل ولا يزال . وقد بينا القول في ذلك وذكرنا أن الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم وأن الكلام بينهما في التحقيق خلاف في عبارة ؛ فلا طائل في إعادته .

١٠ ويوصف تعالى بكل صفة تجرى مجرى الاشتقاق من علم العالم به ، فلذلك يقال ، إنه معلوم مذكور مخبر عنه . ولذلك قال شيخنا أبو علي : إنه يقال إنه تعالى موجود فيما لم يزل ، بمعنى معلوم ؛ لأنه ، جل ثناؤه ، عالم بنفسه ، فهو موجود من هذا الوجه . ولا يقال : إنه مذكور فيما لم يزل ؛ أو مخبر / عنه لاستحالة وجود الكلام والخبر من غيره ومنه فيما لم يزل ، وإنما يوصف بذلك عند وجود الكلام منه أو من غيره ، وإن صح أن يقال : إنه معلوم فيما لم يزل ، لأنه سبحانه عالم بذاته .

٣٣٤

ولا يوصف تعالى بأنه حسنٌ لأن هذه اللفظة تُستعمل على وجهين :

أحدهما : في الحسن الذي يُستجلى من جهة المنظر وغيره كالصورة الحسنة .

والثاني : يراد به أنه حادث لا يُستحق به الذم ، فصلا بينه وبين التبيح

الذي يصح استحقاق الذم به ، وكلا الوجهين يستحيل عليه تعالى . وإنما يقال : ٢٠ إنه محسن ، إذا فعل الأفعال الحسنة أو الإحسان .

ولا يوصف تعالى بأنه كامل تام، لأن الكامل هو من تمت خصائصه وأبعاضه ،
فيقال عند ذلك إنه كامل في خصائصه أو في أبعاضه ، ويقال إنه ناقص فيهما
إذا قصر حاله عن حال غيره ، وذلك يستحيل فيه تعالى ، ولذلك لا يقال
إنه تام أو وافر .

ويوصف تعالى بأنه قدوس ، ويراد به منزله عما جاز على عباده من اتخاذ
الصاحبة والولد وما ينسب إليه من العيب الذي يجب تنزيهه عنه .

ويوصف تعالى بأنه مُهَيَّمٌ ، وهو الشهيد . قال الله تعالى : « وأنزلنا
إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومُهِمِّناً عليه » ^(١) أى
شاهداً عليه . وقيل إنه بمعنى أمين عليه . وقالوا : مهيم مبنى من أمين ، كما بُنى
نظير ومنتظر من منظار . قال الطرمّاح : كهرع الظير المف رهص الكوادر

وقال النابغة : سل المسطر إذ سعى من الصدد ، والأصل كان مؤمين / ٣٢٥
ثم قلبت الهمزة هاء . لقرب مخرجيهما ، كما قلبت في أرقت الماء ، فيقال هرقت ،
وقالوا : ماء مهراق والأصل فيه ماراق . وقالوا : أيها وهيهات ، واناك
وهناك ، فأبدلوا من الهمزة هاء . وأنشد الأخفش :

فبياك والأمر الذي إن توسعت موارده ضاقت عليك مصادره

وأمين اسم من أسماء الله سبحانه . وقال العباس ، رضى الله عنه ، فى
النبي صلى الله عليه وسلم :

حتى احتوى بيتك الميهمن من خندف عليا مسحها النطق .

أراد حتى احتويت يا ميهمن من خندف عليا فأقام البيت مقامه .

ويوصف ، جل ثناؤه ، بأنه سبوح ؛ ومعناه أنه منزّه عن اتخاذ الصاحبة
والأولاد وعن فعل القبائح .

وأما وصفه ، جل ذكره ، بأنه فوق الأشياء فيصح على طريق التقييد ، بأن يقال : فوقهم في القدرة والعلم والحكمة ، فأما على الإطلاق ، فلا يصح فيه ؛ لأنه ينبىء عن الارتفاع في المكان والمحاذاة ، وذلك يستحيل فيه ، جل وعز . فأما وصفه تعالى بأنه قريب من الخلق على الحقيقة ، فلا يصح ، لأن القرب والبعد إنما يجوز على الأجسام ، ويصح ذلك على جهة المجاز ، من حيث كان عالما بنا وبأعمالنا لعلم القريب بما لاحجاب بينه وبينه وبقرب العباد إلى الله بالطاعات ، مجاز ؛ لأن المراد بذلك طلب المنزلة عنده ، ولا يراد به طلب القرب منه .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، إن الله تعالى لا يوصف بأنه حق على الحقيقة ، لأن ذلك عبارة عن الأمر الحادث الذى ينفصل به من الباطل ، ويتعالى / عن ذلك . وتأول قوله تعالى : « ذلك بأن الله هو الحق » ^(١) ٣٢٥ ظ
على أن المراد به أن عبادة الله هو الحق وعبادة غيره هو الباطل . ويجوز أن يُعنى به أنه هو الباقي المحيى الميت المعاقب ، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل أنه ييطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا .

ولا يوصف تعالى بأنه لطيف ، لأن حقيقة ذلك إنما تصح فيما يجوز عليه اللطافة والكثافة من الأجسام والجواهر ، والله يتعالى عن ذلك . ويجوز أن يقال مفيدا أنه لطيف التدبير والصنع .

وقال شيخنا أبو على ، رحمه الله : لا يوصف بأنه رفيق ، لأن الرفق هو الاحتيال للأمور والتوصل إلى ذلك ؛ ويستحيل ذلك على الله سبحانه .

ولا يوصف تعالى بأنه جميل نبيل لمثل ماله قلنا إنه لا يوصف بأنه حسن .

ولا يوصف بأنه يضحك ، لأن الضحك هو تفتح وإشراق يحصلان في الوجه على بعض الوجوه ، وذلك لا يصح على الله ، تقدس اسمه ، ولذلك قالوا : تضحك الأرض من بكاء السماء ، إذا تفتحت بالنبات ، وإن جاز أن يقال : أضحك غيره .

ولا يوصف ، جل وعز ، بأنه يعجب ، لأن ذلك إنما يصح فيمن علم شيئا لم يعلمه عند ذلك التعجب ، وذلك يستحيل عليه ، عز اسمه .

ولا يوصف تعالى بأنه يشبه الأشياء ، لأن الاشتباه بين الشئين إنما يكون بالاشتراك في صفة النفس ، فكل لفظة تفيد هذا الوجه إما لفظاً أو معنى ، فيجب أن لا تستعمل فيه وأن لا يقال إنه يشبه الأشياء في الحقيقة . / ومتى قيد على وجه يزول به الإيهام ، نحو القول بأنه يشبه الأشياء في أنه موجود وليس بمعدوم ، ولا يشبهها في أنه قديم وهي محدثة ، صح . وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إن الاشتباه يقع بين شئين على الوجه الذي ذكرناه وبمعنى الاشتباه في المنظر والمجس ، وذلك لا يصح فيه ، جل وعز ، فلذلك لا يقال فيه هذا القول .

وقال شيخنا أبو على رحمه الله : يوصف بأنه طاهر ، ويراد به أنه منزه عن الأفعال القبيحة وما يجوز على خلقه من صفات النقص ، وإن كان لا يصح أن يوصف به على غير هذا الوجه .

ولا يوصف بأنه نظيف ، لأن ذلك مأخوذ من إزالة الدرن والفعل ، وذلك لا يصح فيه .

ولا يوصف تعالى بأنه ذخر ، لأن ذلك إنما يستعمل حقيقة فيما يستند إليه . وهذه الجملة قد كشفت لك عما يصح أن يجري عليه تعالى من الصفات لذاته

ولما هو عليه في ذاته من صفات التوحيد وما شاكلة . وجملته ما ذكرناه ينقسم إلى قسمين : أحدهما يفيد ما يختص به من الأحوال ، نحو كونه عالما قادرا ، والآخر يفيد نفي ما يستحيل عليه من الأوصاف ، نحو كونه غنيا واحدا . وينقسم من وجه آخر على قسمين : أحدهما يجري عليه فيما لم يزل ، لأنه لا يفيد في اللفظ ٣٢٦ ظ ولا في المعنى وجود غيره ، / ومنه مالا يجري عليه فيما لم يزل ، لإفادته وجود غيره . وينقسم من وجه آخر : ففيه ما يفيد حالا هو عليه ، وفيه ما يفيد ما يجري مجرى الاشتقاق ، نحو وصفنا له بأنه معلوم إلى ما شاكلة .

فأما الكلام في صفات الأفعال وما يجري مجراها مما يفيد نفي فعل مخصوص وفي وقت مخصوص وما يجري عليه على سبيل اشتقاق من فعل له أو فعل للعبد ، فسوف نذكره في آخر الكلام في العدل ، لأن الكلام في المعاني يجب أن يُقدم على الكلام في الأسماء . ١٠

تم الكلام في التوحيد ويتلوه الكلام في العدل

والحمد لله رب العالمين وصلواته وطيب سلامه على محمد وآله الطاهرين .

فرغ من نساخته ضحوة نهار الجمعة لعشر ليال خلون من شهر الله الأصم
رجب المعظم من شهور سنة ست وستائة بالمدرسة المنصورية بقرية حوث ، عمرها
الله بقاء مقيمها وبالصالحين من عباده . إنه سميع مجيب .

تمت المعارضة لبعضه والنظر في بعضه ضحوة نهار ثاني فراغ نسخه وهو
لإحدى عشرة ليلة من الشهر المذكور من السنة المذكورة بالمكان المذكور
والتولى لذلك محمد بن أحمد بن الوليد بحمد الله تعالى ومنه وصلى الله على رسوله
سيدنا محمد وعلى آله وسلم .

فهرس

الجزء الخامس

في أبواب التوحيد والعدل

(الفرق غير الإسلامية)

الصفحة

٥

فهرس المؤلف

٨

علامات المخطوطات

الكلام على الثنوية القائلين بالنور والظلمة

٩ فصل : في ذكر جل من مذاهبهم وما تختص به كل فرقة منهم من المذاهب

١٠

حكاية قول المانوية

١٦

حكاية قول المزدقية

١٦

•

• حكاية قول الديسانية

١٧

• حكاية قول المرقيونية

١٨

• حكاية قول الماهانية

١٨

•

• حكاية قول الصيامية

١٨

حكاية قول المقلاصية

٢٢

• فصل : في إبطال مذهب الثنوية

٤٥

• فصل : في ذكر شبههم والجواب عنها

٥٤

•

فصل : في تتبع ما حكيناه عنهم والكلام في إبطاله

٧١

الكلام على المجوس

الكلام على النصارى

٨٠

•

•

•

•

•

•

•

٨٦

•

•

•

•

•

•

•

•

•

فصل : في ذكر إبطال مذهبهم في التثليث على الوجه الذي حكيناه عنهم

الصفحة

- ١١٤ فصل : في إبطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به .
- ١١٧ فصل : في أن مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام .
- فصل : في إبطال قول من قال : « اتحد الله جل وعز بميسى عليه السلام
- ١١٩ بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت » . .
- فصل : في إبطال قول من قال : « اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذ
- ١٢١ هيكلا ومحلا »
- فصل : في إبطال قول من قال : « اتحد سبحانه بميسى عليه السلام بمعنى
- ١٢٣ أنه حل فيه »
- فصل : في إبطال قول من ذهب إليه من البقوية في أنه جوهر الإله وجوهر
- ١٢٦ الإنسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا .
- فصل : في إبطال قول من ذهب إليه من البقوية في أن جوهر الإله وجوهر
- ١٣٧ الإنسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا .
- فصل : في إبطال ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته وما يتصل بذلك .
- ١٤٦
- ١٥٢ الكلام على الصابئين
- ١٥٥ الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية
- الكلام في ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته وما يدخل فيه من الفصول
- ١٦٠ فصل : في صحة المواضع على اللغات وما يتصل بذلك . .
- ١٦٦ فصل : في صحة كون بعض اللغات توقيفا وأن جميعها لا يصح فيها ذلك
- ١٧٢ فصل : في أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات
- ١٧٤ فصل : في أن المواضع على اللغات تحسن من دون ورود لإذن يسمى .
- فصل : في أن لإجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى كإجراءها على
- ١٧٩ غيره في أنه يحسن من غير سبغ وتوقيف
- ١٨٣ فصل : في أن الاسم والصفة لا يختلف فيهما شاهد ولا غائب إذا اتفقا في فائدهما

الصفة

- ١٨٦ فصل : في أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبنى عليه الغائب
فصل : في أن فائدة الاسم يجب معرفتها ثم يحسن لإجراء الاسم عليها على
١٨٧ ما يختص بها .
- ١٨٨ فصل : في أن المجاز لا يستعمل فيه سبحانه وتعالى قياسا
فصل : في بيان ما يستعمل في أوصافه تعالى مطلقا ومفارقة لما استعمل
١٩٢ مقيدا وما يتصل بذلك
- فصل : في أنه لا شيء يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف إذا صح معناها
١٩٥ عليه فيه إلا المنع السمعي فقط
- فصل : في طريق معرفة الأسماء أنه نص اللغة أو دليلها دون العقل أو السمع
وأن حسن استعمالها قد يتبع العلم أو غالب الظن كفروع الأحكام
١٩٧
- فصل : في أنه لا يحسن لإجراء الألقاب المحضة عليه تعالى وما يتصل بذلك
١٩٨ الكلام في ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته
وما يتصل بذلك
- ٢٠٤ ذكر القول في « قادر » وما يقاربه من الأسماء في الفائدة
- الكلام في وصف الله تعالى بأنه عالم وسائر ما شاكلة من الصفات .
٢١٩
- الكلام فيما يفيد كونه حيا من الأسماء والصفات .
٢٢٩
- الكلام في وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكلة من الأسماء والأوصاف
٢٣٢
- الكلام في سميع وبصير ومدرك وما يقارب ذلك من الأوصاف
٢٤١
- الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك
٢٤٤
- الكلام في وصفه تعالى بأنه غنى
٢٤٧
- الكلام في جملة من الأسماء التي تجري عليه فيما لم يزل وإن لم تعد
فما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك
٢٤٩